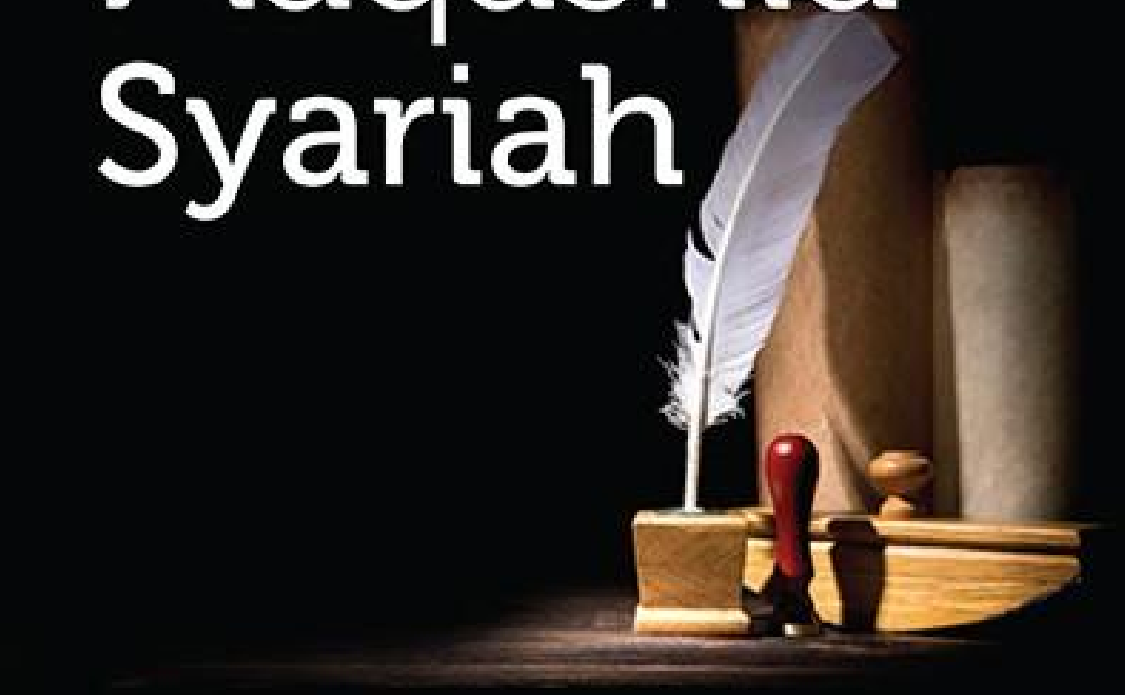
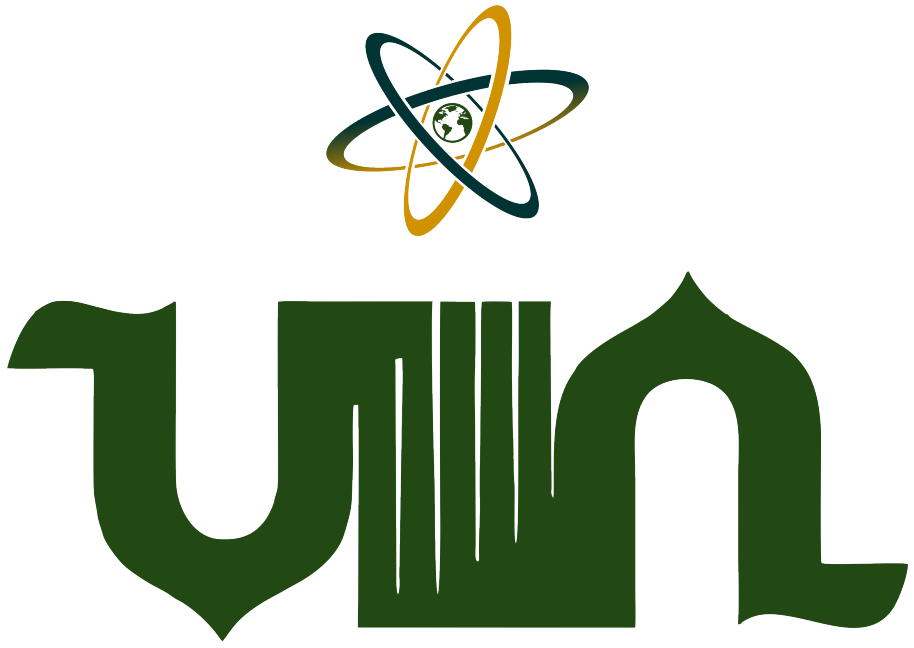
Filsafat Hukum Islam & Maqashid Syariah



Muhammad Syukri Albani Nasution
Rahmat Hidayat Nasution



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA MEDAN

Filsafat Hukum Islam & Maqashid Syariah

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang·Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang·Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,· (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,· (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,· (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,· (empat miliar rupiah).

Filsafat **Hukum** Islam & Maqashid **Syariah**

Muhammad Syukri Albani Nasution
Rahmat Hidayat Nasution

KENCANA

FILSAFAT HUKUM ISLAM & MAQASHID SYARIAH
Edisi Pertama
Copyright © 2020

ISBN 978-623-218-429-9
ISBN (E) 978-623-218-430-5
15 x 23 cm
xii, 300 hlm
Cetakan ke-1, Maret 2020

Kencana. 2020.1211

Penulis
Muhammad Syukri Albani Nasution
Rahmat Hidayat Nasution

Desain Sampul
Irfan Fahmi

Tata Letak
Suwito & Iam

Penerbit
K E N C A N A
Jl. Tambra Raya No. 23 Rawamangun · Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP
e-mail: pmg@prenadamedia.com
www.prenadamedia.com
INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun,
termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt., atas segala karunia-Nya. Selawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah saw. dan keluarganya.

Pemberlakukan produk hukum bukan hanya bertujuan untuk diamalkan saja, tapi juga harus mencakup hal untuk bisa dihayati dan dipahami. Sejatinya, para ulama telah banyak hal tersebut. Upaya mereka melakukan penggalian pesan-pesan implisit nash agar menemukan esensi terdalamnya. Mulai sejak itu, terkenal nama-nama besar ulama yang terkenal patron mashlahah, seperti 'Izuddin bin Abdussalam (w. 660 H). Demikian juga dengan as-Syathibi (w. 790 H) dengan *maqashid syari'ah*-nya, dan Imam Qarrafi dengan Patro al-Furuqnya. Masih banyak imam lainnya yang melakukan analisis mendalam tentang produk hukum yang ditransfer ke masyarakat.

Pengkajian dari sisi *maqashid syari'ah* tidak terlepas dari filsafat hukum Islam. Sehingga penulis mencoba mengolaborasi keduanya, agar pembaca bisa memperoleh pengetahuan yang mendalam. Apalagi, dalam buku ini ditampil contoh-contoh yang memperjelas keduanya. Harapannya, buku ini dapat menjadi pelengkap dari buku-buku yang sudah ada. Persis seperti pesan syair yang bernada,

تَشَبَّهُوْا اِنْ لَمْ تَكُوْنُوْا مِثْلَهُمْ فَاِنَّ التَّشَبَّهَ بِالرِّجَالِ فَلَاحٌ

> "Tirulah mereka, jika kalian tidak dapat menyamai mereka, maka meniru mereka (saja) adalah sebuah kebahagiaan."

Tentu saja, buku ini masih belum dapat dikatakan sempurna. Minimal, buku ini bagian dari awal untuk para mahasiswa dan masyarakat umum mengkaji tentang filsafat hukum Islam dan maqashid syariah. Sehingga tidak terlalu buta dalam menyikapi permasalahan yang berkembang. Selain itu, ibadah yang dilakukan tetap bermuara esensi kepatuhan pada Allah Swt.

Akhirnya, dengan hadirnya buku ini kami berharap mudah-mudahan usaha ini menjadi awal yang baik dan berakhir pada kebaikan pula; *asyraqat bidayatuh wa asyraqat nihayatuh*, dan semoga apa yang kami usahakan selalu mendapat ridha dari-Nya. Selain itu, semoga semangat kami dapat diteruskan oleh teman-teman generasi berikut. Amin.

Medan, 13 November 2019

M. Syukri Albani Nasution
Rahmat Hidayat Nasution

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR **v**

DAFTAR ISI **vii**

BAB 1 HUKUM ISLAM DAN FILSAFAT HUKUM ISLAM **1**

A. Pengertian Syariah dan Fikih 1

B. *Ushul Fiqh*, Fikih dan *Qawaid Fiqh* 3

1. Pengertian *Ushul Fiqh* 3
2. Hubungan Fikih dengan *Ushul Fiqh* 4
3. Pengertian *Qawaid Fiqhiyyah* 5
4. Hubungan Fikih dengan *Qawaid Fiqhiyyah* 5
5. Perbedaan *Ushul Fiqh* dan *Qawaid Fiqhiyyah* 6

C. Fikih dan Fatwa 8

1. Pengertian Fatwa 8
2. Hubungan Fatwa dan Fikih 8

D. Hubungan Fikih dengan Qanun 9

E. Filsafat Hukum Islam 10

F. Istilah-istilah Kunci Mengenal Hukum Islam 12

1. Filsafat 12
2. Hikmah 13
3. Syariah 15
4. Fikih 15
5. *Ushul Fiqh* 16
6. Hukum Islam 17
7. Filsafat Hukum Islam 19

G. Metode Pengkajian Hukum Islam 21
1. Objek dan Subjek Hukum Islam 21
2. Tafsir: Salah Satu Metode Penggalian Hukum Islam 27
3. Ijtihad sebagai Metode Penggalian Hukum Islam 29
H. Teosentris dan Antroposentris dalam Hukum Islam 32
1. Pendahuluan 32
2. Sumber Hukum Islam dan Barat 34

BAB 2 MAQASHID SYARIAH 41
A. Mengenal Maqashid Syariah 41
B. Prinsip-prinsip *Maqasyid as-Syari'ah* 44
C. Pelengkap Maqasyid as-Syari'ah 46
1. Pelengkap Maqasyid Hajiyat 47
2. Pelengkap Maqasyid Tahsiniyat 47
3. Urutan *Maqasyid as-Syari'ah* 47
4. Perantara *Maqasyid as-Syari'ah* 48
D. Maqashid Syariah dalam Bacaan Imam Syatibi 48
1. Memiliki Penguasaan Bahasa Arab 49
2. Memiliki Pengetahuan tentang Sunnah 50
3. Mengetahui Sebab-sebab Turunnya Ayat 51
4. Formula Syathibi Memahami Maqashid Syariah 53
E. Tujuan Hukum Islam dalam Pendekatan Maqashid Syariah 57
F. Hubungan Ijtihad dengan Maqashid Syariah 60
1. Histori Lahirnya Ijtihad 60
2. Pengertian Ijtihad 61
3. Ikhtilaf Ulama Hubungan Ijtihad dengan *Maqashid* Syariah 62
4. Peranan Maqashid Syariah dalam Metodologi Ijtihad 63

BAB 3 FIKIH KLASIK DALAM PENDEKATAN MAQASHID 73
A. Ibadah 73
B. Munakahat 77
C. Muamalah 80
D. Siyasah 82

BAB 4 FIKIH MODERN DALAM PENDEKATAN MAQASHID 85
A. Ibadah 85
B. Fikih Taat UU Lalu Lintas 92
C. Hukum Islam tentang Menjaga Lingkungan 94
D. Kontemporer 97
1. Halal-Haram Tayangan "Uya Emang Kuya" 97
2. Fikih Transaksi Daging Glonggongan 100
3. Hukuman Mati Pecandu dan Pengedar Narkoba 103
4. Mendukung Fatwa Larangan Haji Berkali-kali 105
5. Mendukung Pidana Nikah Siri 108
E. Wasiat dan Warisan dan Poligami Perspektif Muhammad Syahrur 111
1. Wasiat dan Warisan 111
2. Poligami 125
3. Kesimpulan 128
F. PRINSIP-PRINSIP SYARIAH BIDANG EKONOMI 129
1. Ekonomi Syariah 129
2. Prinsip Ekonomi Syariah 129
3. Prinsip-prinsip Ekonomi Islam 131
4. Perbedaan Ekonomi Islam dan Ekonomi Konvensional Ditinjau dari Moral dan Etika 132

BAB 5 MENEMUKAN MAQASHID DALAM SETIAP ISTINBATH HUKUM 137
A. Penggunaan Dalil dan Hubungannya dengan *Maqashid* Syariah 137
1. Mazhab *Ushul* Hanafi 139
2. Mazhab *Ushul* Maliki 139
3. Mazhab *Ushul* Syafi'i 140
4. Mazhab *Ushul* Hanbali 140
5. Mazhab Zahiri 140
B. Hubungan Naqliyuddilalah dan Aqliyuddilalah 141
C. *Qawaid Fiqhiyyah* dan Peranannya dalam Pengembangan Hukum Islam 148
1. Pengertian *Qawaid Fiqhiyyah* 149

2. Macam-macam Kaidah Fikihiyah 151
3. Peranannya dalam Penetapan dan Pengembangan Hukum Islam 153
D. Teori Hukum Islam 154
1. Teori Istinbath 154
2. Teori Istidlal 156
3. Teori Kompilasi 157
4. Teori Legislasi (Taqnin) 158
E. Maslahah Mursalah Menurut asy-Syatibi 160
1. Definisi *Mashlahah* Mursalah 160
2. *Mashlahah* Mursalah Menurut asy-Syatibi 161
3. Macam-macam dan Peringkat Kemaslahatan 163
4. *Mashlahah* sebagai Tujuan Syari'at 164
5. Kehendak Allah untuk Berbuat *Mashlahah* 167
F. Konsep Nasakh Menurut Mahmoud Muhammad Thaha 168
1. Pengertian Nasakh 168
2. Macam-macam Nasakh dalam Al-Qur'an 169
3. Nasakh Mansukh dalam Al-Qur'an 169
4. Cara Mengetahui Nasakh dan Mansukh 170
5. Persoalan dalam Nasakh Mansukh 171
6. Biografi Mahmoud Muhammad Thaha 171
7. Analisis Pemikiran Mahmoud Muhammad Thaha tentang Konsep Nasakh wa al-Mansukh 173
8. Perbedaan antara Nasakh, Takhsis, dan Bada' 176
9. Kedudukan Nasakh 178
10. Hierarki Penggunaan Nasakh 178
11. Ketentuan Penggunaan Nasakh 179
12. Hikmah Adanya Nasakh 180
H. Filsafat Hukum Islam Menurut al-Ghazali 181
1. Riwayat hidup al-Ghazali 181
2. Karya al-Ghazali 182
3. Filsafat Hukum Islam 183
4. Sikapnya terhadap Para Filsuf Islam 183
5. Sikap al-Ghazali Terhadap Filsafat 184

6. Pemikiran Filsafat al-Ghazali 184
7. Dua Puluh Pendapat Para Filsuf yang Dikritiknya 185
8. Tiga Pendapat yang Dikufurkan 185
I. Pemikiran Mazhab Syafi'i dan Hanbali dalam Hukum Islam 186
1. Biografi Singkat Imam Syafi'i 187
2. Biografi Ahmad Bin Hanbal 189
3. Kesimpulan 192
J. Pemikiran Mazhab Hanafi dan Maliki dalam Hukum Islam 193
1. Imam Abu Hanifah 193
2. Imam Malik bin Anas 197
3. Kesimpulan 200
K. Progresivitas Hukum Islam 200
L. Kolektivitas Hukum Islam 203
M. Kepatuhan Hukum di Tengah Realitas Sosial 205
1. Wibawa Hukum pada Masyarakat Dahulu 206
2. Kepatuhan Hukum dan Mini Market Kepentingan 207
N. Hukum, Kepentingan, dan Para Pembelajar Hukum 209
Hukum dan Pembelajar Hukum 210

BAB 6 EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM 213
A. Epistemologi Penetapan Hukum Islam 213
B. Prinsip Hukum Islam 232
C. Mazhab dalam Pemikiran Filsafat Hukum 236
1. Hukum Alam 236
2. Aliran Utilistis 238
3. Ajaran Hukum Murni 239
4. Aliran Historisme 240
5. Aliran Antropologis 240
6. Aliran Sosiologis 241
7. Aliran Realis 242
8. Mazhab Studi Hukum Kritis 246
D. Memahami Paradigma Positivisme 248
E. Pemikiran Teori Hukum Doktrinal 250
1. *Nullum Delictum Nulla Poena Sine Praevia Lege Poenali* 250

2. *Grundnorm* 250
3. *Stufenbau des Rechts* 251
4. *Reine Rechslehre* 251
F. Hukum Islam dan Perubahan Sosial 251
1. Hukum Islam dan Perubahan Sosial 252
2. Penyerapan Hukum Eropa di Negara Muslim 253
3. Hukum Islam di Masa Penjajahan Belanda dan Jepang 255

DAFTAR PUSTAKA **259**

LAMPIRAN **265**

PARA PENULIS **299**

1

Hukum Islam dan Filsafat Hukum Islam

A. PENGERTIAN SYARIAH DAN FIKIH

Fikih dan syariah memiliki keterkaitan. Tapi, apakah sama fikih dengan syariah? Tidak. Ringkasnya, fikih adalah jabaran praktis dari syariah. Untuk lebih tepatnya, harus dipahami masing-masing pengertian dan ruang lingkupnya.

Secara etimologis (*lughawi*) syariah berarti "jalan ke tempat pengairan" atau "jalan yang harus diikuti", atau "tempat lalu air di sungai". Arti terakhir ini digunakan orang Arab sampai sekarang.[1] Secara terminologis, syariah yaitu hukum atau peraturan yang diturunkan Allah melalui Rasul-Nya yang mulia, untuk umat manusia, agar mereka keluar dari kegelapan ke dalam terang dan mendapatkan petunjuk yang lurus.[2]

Muhammad Syaltut mendefinisikan syariat dengan pengertian bahwa syariat adalah peraturan yang ditetapkan Allah agar manusia berpegang teguh kepadanya dalam hubungannya dengan Tuhannya, berhubungan saudaranya sesama Muslim, berhubungan dengan saudara sesama manusia, berhubungan dengan alam semesta, dan berhubungan dengan kehidupan.[3]

Di dalam Al-Qur'an, kata "syariah" disebutkan sebanyak tiga kali. Yaitu, pada surah *al-Maaidah* [5]: 48; *asy-Syuraa* [42]: 13; dan *al-Jatsiyah*

---

[1] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1*, (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2011), h. 1.

[2] Acmad El-Gandur, *Perspektif Hukum Islam: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Pustaka Fahima, 2006), h. 6.

[3] Muhammad Syaltut, *Al-Islam: Aqidah Wasy Syariah*, (T.tp: Dar-Alqalam, 1996), h. 12.

[45]: 18. Secara global, syariah dapat dimaknai dengan "jalan yang riil membawa manusia kepada kemenangan." Sehingga tidak salah jika ada yang manafsirkan syariah sebagai *fiqh akbar*. Karena diidentikkan dengan hukum-hukum yang bersifat amaliah.

Identifikasi tersebut berawal ketika syariah itu diartikan "agama" sebagaimana yang disinggung Allah di dalam surah *asy-Syuraa* [42]: 13, namun demikian dikhususkan penggunaannya untuk hukum amaliah. Pengkhususan ini dimaksudkan karena agama pada dasarnya adalah satu dan berlaku secara uinversal, sedangkan syariah berlaku untuk masing-masing umat yang berbeda dengan umat sebelumnya. Dengan demikian, kata "syariah" lebih khusus dari agama.[4]

Berdasarkan pengertian syariah itulah terbentuk istilah *tasyri'* atau *tasyri' Islamy* yang berarti pengaturan perundang-undangan yang disusun sesuai dengan landasan dan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Peraturan perundang-undangan tersebut telah dirumuskan ke dalam dua bagian besar, yaitu bidang ibadah dan bidang muamalah.[5]

Adapun fikih (*fiqh*) secara etimologis adalah "paham yang mendalam".[6] Untuk melahirkan paham membutuhkan pengerahan potensi akal.[7] Tepat sekali, jika ada yang berargumentasi bahwa fikih memunculkan paham yang menyampaikan ilmu lahir kepada ilmu batin. Sebab dari awalnya abstrak diprospek ke arah riil.

Secara terminologis, fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum *syara'* yang praktis yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci.[8]

Dari definisi ini dapat dimafhumi bahwa fikih dilegitimasi seperti ilmu pengetahuan. Padahal sebenarnya, antara fikih dan ilmu pengetahuan memiliki perbedaan. Sebab kecenderungan fikih yang dihasilkan para mujtahid bersifat *zhanniy*. Adapun ilmu tidak bersifat *zhanniy* seperti fikih. Hanya saja, *zhan* dalam fikih bersifat kuat, maka ia mendekati ilmu. Karena pembentukan hukum dalam fikih juga memiliki peraturan dan sistematika, maka dapat juga fikih didekatkan dengan ilmu.

Bila dikaji berdasarkan definisi di atas, kita akan menemukan batasan antara fikih dengan bukan fikih. Batasan tersebut dengan memahami hakikat fikih secara utuh.

Adanya kata "hukum" di dalam definisi fikih menunjukkan adanya

[4] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1*, h. 2.

[5] Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. vi.

[6] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, h. 2.

[7] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1996), h. 2.

[8] Al-Allamah Al-Bannani, *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahli 'ala Matn Jami' al-Jawaami' Jilid I*, (Beirut: Darul Fikri, 1982), h. 25.

batasan. Yaitu, bahwa di luar dari hal-hal yang dinamakan dengan hukum, secara otomatis tidak dikatakan sebagai hukum, seperti dzat. Penyebutan kata "hukum-hukum" (*ahkaam*) menunjukkan bahwa fikih berkaitan dengan ilmu tentang seperangkat aturan yang disebut hukum.

Penggunaan kata "*syara*" memberi batasan bahwa fikih menyangkut ketentuan yang bersifat *syar'i*, yaitu sesuatu yang berasal dari kehendak Allah. Sehingga kata ini juga menjelaskan bahwa sesuatu yang bersifat *'aqli* seperti ketentuan bahwa dua kali dua adalah empat atau bersifat *hissy* seperti ketentuan bahwa api itu panas bukanlah lapangan ilmu fikih.[9]

Penyebutan kata "dalil" dalam definsi fikih menunjukkan batasan hanya pada sesuatu yang dipakai untuk menunjukkan dan menetapkan suatu hukum. Seperti firman Allah Swt.: *Dirikanlah shalat dan tunaikan zakat* (QS. *al-Baqarah* [2]: 110), ayat ini menjadi dalil untuk menetapkan wajibnya shalat dan tunaikan zakat.[10]

Adapun kata "terperinci" menjadi penjelas tentang dalil-dalil yang digunakan seorang faqih atau mujtahid dalam penggalian dan penemuannya. Karena itu, ilmu yang diperoleh orang awam dari seorang mujtahid yang terlepas dari dalil tidak termasuk ke dalam pengertian fikih.[11]

Berdasarkan pengertian fikih dan syariah yang telah disebutkan, tampak ada kaitan yang sangat erat antara fikih dan syariah. Kesimpulan ini diperoleh dengan membahasakan lebih sederhana lagi bahwa syariah adalah ketentuan yang ditetapkan Allah perihal perbuatan atau tingkah laku manusia di dunia untuk mencapai kehidupan yang baik, baik di dunia maupun di akhirat. Ketentuan Allah tersebut terbatas pengambilan keputusan hukum yang bermuara pada firman Allah berserta penjelasannya yang langsung disampaikan oleh Nabi-Nya.

B. USHUL FIQH, FIKIH DAN QAWAID FIQH

1. Pengertian Ushul Fiqh

Ushul fiqh terdiri dari dua kata, yaitu *ushul* dan fikih. Kata *ushul* adalah bentuk jamak dari kata *ashl.* Secara etimologis, kata *ashl* mempunyai beberapa makna. Yaitu, asal, sumber, pokok, induk, dan sentral. Lawan *ashl* adalah cabang (*furu'*). Definisi *fiqh* sudah kita jelaskan pada subbab sebelumnya.

Definsi *ushul fiqh* yang dijelaskan oleh para ulama *ushul* secara terminologi adalah ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan yang

[9] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, h. 3.
[10] A. Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: PrenadaMedia Group, 2010), h. 26.
[11] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, h. 4.

menghasilkan hukum-hukum *syara'* yang praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci. Atau, kumpulan kaidah dan pembahasan yang menghasilkan hukum *syara'* amaliah dari dalil-dalil terperinci (*tafhsili*).[12]

Di dalam ilmu *ushul fiqh*, para ulama terbagi kepada dua kelompok, yaitu, kelompok Syafi'iyyah dan kelompok Hanafiyah. Meski berbeda, tapi tetap satu kelompok juga. Kedua kelompok sepakat bahwa *ushul fiqh* difokuskan objeknya mengarah kepada metodologi, yaitu bagaimana menggunakan kaidah-kaidah umum *ushul fiqh*.[13]

2. Hubungan Fikih dengan Ushul Fiqh

Dari definisi *ushul fiqh* ini tampak adanya hubungan yang erat antara fikih dan *ushul fiqh*. Hal ini dijelaskan oleh Abu Zahra di dalam kitab *Ushul Fiqh*. Menurutnya, hubungan *ushul fiqh* dengan fikih tergambar seperti hubungan ilmu nahwu dengan ilmu membaca dan menuliskan teks Arab, seperti hubungan ilmu mantiq dengan ilmu filsafat. *Ushul fiqh* berperan sebagai undang-undang atau alatnya, sedangkan fikih adalah produknya. Oleh karena itu, mempelajari ilmu *ushul fiqh*, seorang fakih akan selamat dari kesalahan dalam mengambil *istinbath* hukum, sebagaimana orang yang mempelajari ilmu nahwu akan selamat dari kesalahan membaca dan menulis teks Arab.[14]

Sungguh tepat apa yang dikatakan Abu Ishaq asy-Syairazi bahwa *ushul fiqh* adalah dalil-dalil (kehendak Allah) yang dengannya fikih dibangun atau dihasilkan.[15] Tak salah bila kita mesti serius belajar *ushul fiqh*, sebab ilmu *ushul fiqh* ini tidak dimiliki oleh agama lain. Sehingga siapa yang menguasai ilmu *ushul fiqh* sebenarnya sedang mempersiapkan diri untuk menjadi orang yang menguasai warisan pemikiran Islam yang layak dibanggakan.

Tak salah bila Yusuf al-Qardhawi menuliskan di dalam buku *Fatwa-fatwa Kontemporer Jilid 2*, bahwa ia mengutip pendapat Syekh Musthafa Abdur Raziq yang menyatakan bahwa ilmu *ushul fiqh* adalah salah satu ilmu *asasiyah* (landasan) tentang filsafat Islam. Maka, siapa yang mampu menguasai *ushul fiqh* dengan benar, ia tahu bagaimana cara para mujtahid atau ahli hukum Islam dalam menetapkan hukum. Sehingga tidak lagi secara dasar mengajarkannya kepada anak.

---

[12] A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Saintifik-Modern*, (Bandung: Teraju, 2003), h. 4.

[13] Shapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, Cetakan Ketiga, 2017), h. 6.

[14] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Damaskus: Darul Fikri, t.th.) h. 8.

[15] A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab*, h. 4.

3. Pengertian Qawaid Fiqhiyyah

Qawaid fiqhiyyah terdiri dari dua kata: *qawaid* dan *fiqh*. Untuk definisi fikih secara etimologi dan terminologi telah dijelaskan sebelumnya. *Qawaid* adalah bentuk jamak dari *qaidah*. *Qaidah* secara etimologi adalah dasar atau fondasi.[16] Hal ini dipahami dari firman Allah Swt.: *Dan ingatlah ketika Nabi Ibrahim a.s. meninggikan* (*membina*) *dasar-dasar Baitullah bersama Nabi Ismail a.s. seraya berkata, "Ya Allah Ya Tuhan kami, terimalah amalan kami. Sesungguhnya Engkau adalah Dzat yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui"* (QS. *al-Baqarah* [2]: 127).

Definisi *qawaid fiqhiyyah* sendiri masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Penulis sendiri lebih memilih definisi *qawaid fiqhiyyah* dari Dr. Ahmad bin Hamid dan Dr. Nadwi. Alasannya, lebih mencakup dengan masalah-masalah yang akan terjadi di kemudian hari, sehingga *ta'rif* (definisi) yang diberikan mencakup segala zaman.

Menurut Dr. Ahmad bin Hamid, kaidah fikih adalah hukum mayoritas yang mengakomodasi permasalahan yang lebih spesifik untuk mendapatkan legitimasi hukum.[17] Adapun Dr. Nadwi memaparkan definisi di atas dengan lebih lengkap lagi dengan menyatakan, "... pokok-pokok fikih yang mengandung hukum-hukum *syar'i* secara global sebagai respons atas berbagai fenomena yang berkembang."[18]

4. Hubungan Fikih dengan Qawaid Fiqhiyyah

Sejauh apakah hubungan antara fikih dan *qawaid fiqhiyyah*? Bisakah *qawaid fiqhiyyah* dijadikan dalil untuk menetapkan hukum? Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu diperinci terlebih dahulu. Apakah kaidah yang dipakai redaksinya dari teks Al-Qur'an, Hadis atau *ijma'* atau kaidah yang diambil bukan dari teks-teks tersebut? Jika memang berasal dari teks-teks tersebut, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa kaidah tersebut dapat dijadikan *hujjah* atau dalil dalam menentukan hukum fikih.[19]

Para ulama terbagi kepada dua kelompok ihwal penggunaan kaidah yang diambil bukan dari teks Al-Qur'an, Hadis, dan *ijma'*. Kelompok pertama menetapkan, jika kaidah-kaidah tersebut adalah kaidah-kaidah *aqhlabiyyah* (kebanyakan), bukan kaidah yang sifatnya holistik (mencakup

[16] Al-Raghib al-Asfihani, *Al-Mufradat fi Gharibil Qur'an*, (Mesir: Habi, 1961), h. 409.

[17] Ahmad bin Abdullah bin Hamid. *Tahqia Dirasat al-Qawaaid lil Muqri* Jilid 1, (Kairo: Dar As-Salam, 2003), h. 106.

[18] Ali Ahmad an-Nadwi, *Al-Qawaaid al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Darul Qalam, 2004), h. 45.

[19] Umar Abdullah Kamil, *al-Qawaid al-fiqhiyyah al-Kubra wa Atsaruha fil Mu'amalat al-Maaliyah*, Disertasi, Kairo, Mesir, T.th., h. 35.

keseluruhan masalah), maka tidak dapat dijadikan sebagai dalil. Argumentasinya adalah dengan melihat kaidah tersebut memiliki pengecualian (*mustatsnayyat*). Selain itu, kaidah *aghlabiyyah* tergolong kaidah yang dibangun dengan cara *istiqra' tam* (cara deduktif yang tidak sempurna), makanya tidak memiliki potensi yang mampu memberikan keyakinan atau dugaan yang kuat (*ghalabatudz dzhan*).[20]

Kelompok kedua menetapkan bahwa kaidah fikih dapat dijadikan sebagai dalil atau rujukan dalam menyimpulkan hukum atau menguatkan (*tarjih*) terhadap kasus yang terjadi. Kelompok ini memahami kaidah fikih sebagai kaidah yang bersifat holistik sehingga sebuah kaidah harus memiliki kriteria dan syarat yang harus dipenuhi sehingga pengecualian itu dianggap tidak memenuhi syarat atau kriteria kaidah yang bersangkutan. Meskipun dibuat dedukasi yang tidak sempurna (*istiqra' tam*), namun bukan berarti dianggap tidak menyeluruh. Sebab, sebuah kaidah dalam *al-qawaid al-fiqhiyyah* dapat menjadi dalil atau *hujjah* bagi kasus atau permasalahan yang baru muncul yang sebelumnya belum ada penjelasan, sehingga dengan kehadiran kaidah tersebut dapat dianalogikan dan diberikan keputusan hukum yang cepat dan tepat.[21]

Penulis sepakat menjadikan kaidah-kaidah fikih dapat dijadikan sebagai *hujjah* atau dalil bagi permasalahan hukum. Sebab, dia berfungsi cepat untuk memberikan solusi terhadap permasalahan modern yang muncul saat ini. Hal ini tampak jelas ketika seorang mujtahid atau mufti (orang mengeluarkan fatwa) sewaktu dihadapkan dengan permasalahan yang begitu kompleks dan memerlukan tinjauan dari sudut pandang, terutama dari sudut pandang fikih sebagai sebuah konsep pemikiran hukum Islam. Oleh karena itu, hubungan fikih dengan *al-qawaid al-fiqhiyyah* sangat kuat.

5. Perbedaan Ushul Fiqh dan Qawaid Fiqhiyyah

Seperti halnya fikih tidak sama dengan *ushul fiqh*, begitu juga dengan *ushul fiqh* tidak sama dengan *qawaid fiqhiyyah*. Masing-masing memiliki "bidikan" yang berbeda. Namun keduanya memiliki keterkaitan sangat erat dalam penentuan hukum *syara'*.

Yang pertama kali mengkaji tentang perbedaan *ushul fiqh* dengan *qawaid fiqhiyyah* adalah Imam Syihabuddin al-Qurafi. Untuk lebih jelasnya, penulis tampilkan penjelasannya.

[20] Muslim Ad-Dusari, *al-Mumti' Fil Qawaid fiqhiyyah*, (Saudi Arabia: Dar Zidni, 2007), h. 63-64.

[21] M. Pudjihardjo dan Nur Faizin Muhith, *Kaidah-kaidah Fikih untuk Ekonomi Islam*, (Malang: UB Press, 2017), h. 14.

> "Syariah yang diturunkan Allah Swt. kepada manusia mencakup dua perangkat, yaitu *ushul* (dasar/pokok) dan *furu'* (cabang). *Ushul* dibagi menjadi dua bagian, yaitu: *pertama*, *ushul fiqh*, yang digali dari teks-teks Arab yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Penggalian ini menemukan hal-hal global yang menjadi sangat penting dalam perbincangan hukum syara, misalnya perintah (*amr*) menunjukkan wajib dan larangan (*nahi*) menunjukkan larangan dan sebagainya. Juga tentang *'am* (umum) dan *khos* (khusus). *Kedua*, kaidah fikih, yang berisi rujukan global atas beragam permasalahan fikih. Kaidah ini dihasilkan setelah diadakan kajian dan telaah terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Pada praktiknya, kaidah menjadi panduan praktis dalam melegitimasi (memfatwakan) hukum terhadap persoalan yang ada."[22]

Adapun Ibnu Taimiyah menjelaskan perbedaan keduanya terletak pada penggaliannya. *Ushul fiqh* mempunyai objek penggalian teks atau dalil dari sumber yang ada. Adapun *qawaid fiqhiyyah* objek penggaliannya dilakukan dari hukum *syar'i*.[23]

Bila diteliti lebih mendalam, perbedaan antara *ushul fiqh* dan *qawaid fiqhiyyah* melahirkan empat poin, sebagai berikut:

a. Pengaruh *ushul fiqh* terhadap fikih terletak pada orientasinya yang *concern* terhadap penggalian *nash*/teks yang ada. *Ushul fiqh* mengulas lebih jauh tentang substansi yang terkandung di dalam kata dan kalimat, baik dari Al-Qur'an maupun Hadis. Dari kajian inilah kita mengetahui bahwa—misalnya—perintah menunjukkan wajib dan larangan menunjukkan haram. Demikian juga dengan pembagian wajib dan haram. Hasil ini kemudian dikaji lebih dalam oleh fikih. Apa yang dihasilkan oleh fikih akan mempunyai implikasi secara langsung terhadap kewajiban seorang mukalaf untuk melaksanakan kewajiban secara umum (*taklif syar'i*).
b. Kaidah *ushul* adalah kaidah universal yang pengaplikasiannya sangat umum. Adapun kaidah fikih adalah perpaduan penentuan hukum mayoritas dari bagian-bagian yang lebih spesifik dan sarat dengan beberapa pengecualian (*mustatsnayat*).
c. Kaidah *ushul* adalah perantara (*dzariah*) untuk mengkaji legitimasi hukum, sedangkan kaidah fikih adalah kumpulan dari hukum-hukum yang mempunyai kesamaan *'illat*.
d. Kaidah fikih terbentuk setelah *furu'* (cabang), sedangkan *ushul fiqh* terbentuk sebelum *furu'*.[24]

---

[22] Syihabuddin al-Qurafi, *Al-Furuq Jilid 1*, (Beirut: Darul Kutub Ilmiyyah, 1998) h. 5-6.

[23] Ibnu Taimiyah, *Majmu' Al-Fatawa Jilid 29*, (Riyadh: Ubaikan, 1998), h. 167.

[24] Fadlolan Mustaffa Mu'thi, *Islam Agama Mudah*, (Tuban: Syauqi Press, Cetakan Kedua, 2007), h. 38.

C. FIKIH DAN FATWA

1. Pengertian Fatwa

Fatwa secara etimologi berarti jawaban mengenai suatu kejadian (peristiwa), yang merupakan bentukan dari kata *al-fataa* (pemuda) dalam usianya dan sebagai kiasan (metafora) atau *isti'arah*, sebagaimana dikatakan Zamakhsyari dalam *al-Kasysyaf*.[25] Kata fatwa telah diadopsi dalam kehidupan masyarakat Indonesia, sehingga pengertian fatwa dalam KBBI adalah keputusan atau pendapat yang diberikan oleh mufti tentang suatu masalah.[26]

Secara terminologi, fatwa adalah menerangkan hukum *syara'* dalam suatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan, baik si penanya itu jelas identitasnya atau tidak, baik perseorangan atau kolektif.[27] Pengertian fatwa juga terdapat dalam *Concise Encyclopedia of Islam* oleh Cyrill Glasse, sebagai berikut: *"fatwa a published opinion or decision regarding religious doctrine or law made by a recognized authority, called a mufty."* Jika diterjemahkan secara sederhana, fatwa adalah pendapat atau keputusan yang berkenaan dengan doktrin atau hukum agama yang diterbitkan oleh kekuasaan yang diakui yang disebut mufti.[28]

Bila ditelusuri dalam sejarah Islam, fatwa tidak hanya dikeluarkan oleh penguasa yang memiliki kompetensi resmi untuk itu, seperti mufti yang diangkat oleh negara, akan tetapi seorang ulama yang terkenal di suatu kawasan yang juga dapat mengeluarkan fatwa.[29]

2. Hubungan Fatwa dan Fikih

Fatwa memiliki hubungan erat dengan fikih seperti hanya fikih punya hubungan erat dengan *ushul fiqh*. Apalagi, dalam penentuan fatwa selalu menggunakan 'pisau' *ushul fiqh*. Oleh sebab itu, fatwa sering disebut dengan nama ijtihad. Adapun ijtihad sendiri termasuk dalam kajian *ushul fiqh*.

Menurut Muhammmad Abu Zahra, ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan seorang ahli fikih dalam menetapkan (*istinbat*) hukum yang berhubungan dengan amal perbuatan dari dalilnya secara terperinci

[25] Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa antara Ketelitian dan Kecerobohan*, *Penerjemah* As'Ad *Yasin*, (Jakarta: GIP, 1997), h, 5.

[26] Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 314.

[27] Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa Antara Ketelitian dan Kecerobohan*, h. 5.

[28] Wangsawidjaja Z, *Pembiayaan Bank Syariah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012), h, 20.

[29] M. Yahya Harahap, *Kekuasaan Mahkamah Agung: Pemeriksaan Kasasi dan Peninjauan Kembali Perkara Perdata*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), h. 183.

(satu per satu).[30] Ahli fikih yang mampu menetapkan (*istinbath*) hukum disebut juga dengan nama mujtahid. Untuk menjadi mujtahid tidaklah mudah karena harus memiliki kualifikasi:

a. Menguasai bahasa Arab dengan baik dan benar, karena landasan utama dalam penetapan suatu hukum adalah bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis Nabi saw. yang berbahasa Arab;
b. Mengetahui *nasakh* (dalil yang menghapus) dan *mansukh* (dalil yang dihapus) dalam Al-Qur'an (ilmu-ilmu Al-Qur'an);
c. Mengetahui Hadis Nabi saw. dengan segala hal yang terkait dengan *ulumul* Hadis (ilmu-ilmu Hadis);
d. Mengerti *Ijma'* dan *ikhtilaf al-ulama'* (perbedaan pendapat di kalangan ulama);
e. Mengetahui *qiyas* serta mengetahui *illat-illat* dan sifat-sifat hukum;
f. Mengetahui maksud-maksud hukum.[31]

D. HUBUNGAN FIKIH DENGAN QANUN

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa fikih adalah refleksi dari perkembangan kehidupan masyarakat yang disesuaikan dengan zamannya. Karena hukum fikih dapat berubah disesuaikan dengan perubahan waktu dan situasi-kondisi masyarakat. Fikih juga dapat berbentuk hukum ketika berasal dari rasio atau hasil pemikiran manusia dan kebiasaan-kebiasaan yang terdapat di masyarakat. Ketika fikih sudah mengalami perubahan menjadi berbentuk peraturan atau undang-undang sehingga memiliki nilai atau daya paksa untuk melaksanakannya, maka saat inilah ia disebut sebagai qanun.[32]

Yusuf al-Qardhawi mengutip pendapat Abdul Qadir Audah dengan menyatakan bahwa *qonun wadh'iyyah* (undang-undang) tumbuh dan berkembang pada mula di daerah yang kecil dan wilayah yang terbatas, lalu berkembang seirama dengan perkembangan masyarakat tersebut. Setiap kali masyarakat bertambah keperluannya, bertambah pula hukum-hukum yang dibuatnya.[33]

Bila dilihat dalam Kamus *Oxford Advanced Leaner's Dictionary of Current English*,[34] maka definisi qanun adalah *rule made by authority for the*

[30] Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh*, (Damaskus: Daar al-Fikr, t.th.), h. 379.
[31] *Ibid*., h. 380.
[32] Abdul Manan, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2017), h. 33.
[33] Yusuf al-Qardhawi, *Al-Madhkh li Dirasati Syariati al-Islamiati*, terjemahan Ahmad Zaini dengan judul Panduan Memahami Syariat, (Malaysia: Pustakawan Ilmi, 1998), h. 30.
[34] *Oxford Advanced Leaner's Dictionary of Current English*, (Oxford: The University Press, 1964), h. 476.

proper regulation of a community or society for correct conduct in life (peraturan yang dibuat oleh pihak yang berkuasa yang diperuntukkan bagi masyarakat, atau untuk menata yang betul segala sesuatu dalam kehidupan masyarakat).

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, qanun mempunyai sinonim sama dengan undang-undang, yang mempunyai arti aturan hukum sebagai suatu perintah yang dibuat oleh penguasa yang berwenang dan diperuntukkan untuk warga negaranya. Istilah qanun sering dipakai silih berganti dengan istilah hukum (*law*), peraturan (*rule, regulation*), undang-undang (*statute, code*).[35]

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa antara fikih dan qanun ada perbedaan yang sangat prinsip. Fikih sebelum diadopsi menjadi qanun mempunyai karakter yang implementasinya bersifat sukarela dan pada umumnya hanya didasarkan kepada perasaan tanggung jawab dan sanksi di akhirat kelak. Qanun mempunyai kekuasaan atau kekuatan untuk pelaksanaannya. Persis pelaksanaannya sama dengan undang-undang. Hal tersebut tampak ketika sudah menjadi putusan hakim di pengadilan. Negara juga menyediakan perangkat atau alat untuk memaksakan putusan hakim tersebut untuk dilaksanakannya.

Perbedaan fikih dengan qanun akan tampak sekali jika ditelusuri melalui perjalanan perkembangan fikih. Fikih sebagai ilmu hukum Islam banyak berisi teori mengenai hukum Islam secara aplikatif, sehingga pelaksanaannya sering terjadi *ikhtilaf*. Dari sekian banyak yang diperselisihkan itu dipilih yang cocok untuk disepakati bersama (secara *ijma'*), kemudian ditaati bersama yang kemudian dijadikan materi dalam membuat qanun oleh negara.

E. FILSAFAT HUKUM ISLAM

Filsafat hukum Islam terdiri dari tiga kata, yaitu filsafat, hukum, dan Islam. Ketiga kata itu memiliki definisi masing-masing. Sebelum mendefinisikan filsafat hukum Islam, alangkah baiknya terlebih dahulu, mendefinisikan filsafat hukum. Filsafat hukum adalah pengetahuan tentang pemikiran mendalam, sistematis, logis, dan radikal tentang berbagai aturan yang berlaku dalam kehidupan manusia, baik aturan bermasyarakat maupun aturan bernegara. Hukum adalah peraturan tentang perbuatan dan tingkah laku manusia dalam lalu lintas hidup. Nasruddin Razak (2000: 210) mengatakan bahwa para sarjana hukum itu mengetahui segala-galanya, kecuali definisi hukum itu sendiri. Karena sampai sekarang, belum

[35] Abdul Manan, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, h. 35.

ada kesepakatan dalam merumuskan suatu definisi yang tepat yang dapat diterima oleh semua pihak tentang apa yang di sebut "hukum" itu. Dalam Islam, "hukum" adalah menetapkan sesuatu atas sesuatu (*itsbatu syai'in 'ala syai'in*). Secara ringkas, ia berarti ketetapan.

Hans Kelsen (2006: 3) mendefinisikan hukum sebagai suatu tatanan perbuatan manusia. Tatanan adalah suatu sistem aturan. Hukum bukanlah seperti yang terkadang dikatakan, sebuah peraturan. Hukum adalah seperangkat peraturan yang mengandung semacam kesatuan yang di pahami melalui sebuah sistem.

Filsafat hukum Islam adalah kajian filosofis tentang hakikat hukum Islam, sumber asal muasal hukum Islam dan prinsip penerapannya, serta manfaat hukum Islam bagi kehidupan masyarakat yang melaksanakannya.

Dengan demikian yang dimaksud dangan filsafat hukum Islam adalah setiap kaidah, asas atau *mabda'*, aturan-aturan pengendalian masyarakat pemeluk agama Islam. Kaidah-kaidah itu dapat berupa ayat Al-Qur'an, Hadis, pendapat sahabat dan tabiin, *ijma'* ulama, fatwa lembaga keagamaan. Filsafat hukum Islam diartikan pula dengan istilah *hikmah at-tasyri'*. Dalam sejarah pembinaan hukum Islam dapat ditemukan bahwa para ahli *ushul* telah mewujudkan falsafah *at-tasyri'* sehingga hukum terus terbina dengan baik. Oleh karena itu, filsafat hukum Islam dapat dibagi menjadi tiga macam, yaitu:

a. Falsafah *asy-syari'ah*, yang mengungkapkan masalah ibadah, muamalah, jinayah, dan uqabah dari materi hukum Islam, filsafat *asy-syari'ah* mencakup *asrar al-ahkam* dan *tawabi' al-ahkam*.
b. Falsafah *tasyri'*, yaitu filsafat yang memancarkan hukum Islam, menguatkan dan memeliharanya. Falsafah *tasyri'* meliputi *ushul al-ahkam*, *maqasid al-ahkam*, dan *qawai'd al-ahkam*.
c. Hikmah *at-tasyri'wa falsahatuh*, yaitu kajian mendalam dan radikal tentang perilaku mukalaf dalam mengamalkan hukum Islam sebagai undang-undang dan jalan kehidupan yang lurus.

Dari pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa filsafat hukum Islam merupakan pengetahuan tentang rahasia hukum yang digali secara filosofis, baik dengan pendekatan antologis, epistemologi. Filsafat hukum Islam dapat diartikan pula sebagai pengetahuan tentang hukum Islam dan asal muasalnya, proses pencarian rahasia dan *illat* hukum serta tujuannya diberlakukan sebagai prinsip-prinsip dasar untuk berperilaku. Usaha yang dilakukan dalam pemikiran mendalam tentang hakikat, sumber, dan tujuan hukum Islam tidak sebatas menggunakan semata-mata rasio, tetapi memasukkan pendekatan kewahyuan dengan rasio, sehingga ada

keseimbangan metodologis untuk mencapai kebenaran tertinggi.

Dengan pengertian tentang syarat-syarat dalam mendefinisikan sesuatu, dapat ditelusuri tentang benar dan tidaknya atau tepat atau tidaknya para filsuf mendefinisikan filsafat. Hal tersebut disebabkan oleh banyaknya perbedaan dalam memberikan batasan tentang filsafat.

Dalam *Dictionary of Philosophy*, filsafat berasal dari dua kata, yakni *philos* yang berarti cinta dan *sophia* yang artinya kebijaksanaan. *Philosophy as love of wisdom*, filsafat sebagai pemikiran mendalam melalui cinta dan kebijaksanaan dalam bahasa Arab, kata filsafat diucapkan dengan kata falsafah. Menurut Cicero (Ahmad Hanafi,1991: 3), penulis Romawi (106-43 SM), sebagai reaksi terhadap kaum cendekiawan pada zamannya yang menanamkan dirinya ahli pengetahuan. Phiyagoras mengatakan bahwa pengetahuan bukan untuk manusia karena setiap yang mengalami kesukaran dalam memperoleh pengetahuan, meskipun dengan sekuat tenaga dan menghabiskan seluruh usianya untuk mendapatkan pengetahuan, hasilnya hanyalah sisi-sisi kecil pengetahuan atau tepinya saja. Manusia menyadari kebutuhannya akan pengetahuan, sedikit yang diperoleh pun dapat memuaskan manusia dan menjawab masalah kehidupan. Manusia bukan ahli pengetahuan, melainkan hanya pencari dan pecinta pengetahuan. Itulah sebabnya disebut sebagai filsuf.

Sutardjo Wiramiharja (2006: 9) mengatakan bahwa secara etimologis, filsafat berasal dari beberapa bahasa, yaitu bahasa Inggris dan bahasa Yunani. Dalam bahasa Inggris yaitu *philosohy*, sedangkan dalam bahasa Yunani *philein* atau *philos* dan *sofein* atau *sophi*. Socrates mengatakan bahwa filsuf adalah orang yang mencintai atau mencari kebijaksanaan atau kebenaran. Dilihat dari arti praktisnya, filsafat adalah alam berpikir, sebagai suatu perbincangan mengenai segala hal, atau sarwa sekalian alam secara sistematis dan radikal sehingga hakikatnya ditemukan.

F. ISTILAH-ISTILAH KUNCI MENGENAL HUKUM ISLAM

Ada beberapa istilah kunci yang mesti dipahami terlebih dahulu sebelum mengkaji lebih jauh tentang filsafat hukum Islam.

1. Filsafat

Dari segi etimologi filsafat berasal dari kata Yunani, yaitu *philosophia,* kata berangkai dari kata *philein* yang berarti mencintai, dan *sophia* yang berarti kebijaksanaan. *Philosophia* berarti cinta akan kebijaksanaan (Inggris: *love of wisdom,* Belanda: *wijsbegeerte,* Arab: *muhibbu al-hikmah*).

Orang yang berfilsafat atau orang yang melakukan filsafat disebut filsuf atau filsuf, artinya pencinta kebijaksanaan.[36]

Dari segi terminologi, sebagaimana menurut Sutan Takdir Alisyahbana yang dikutip oleh Fathurrahman Djamil, bahwa filsafat berarti alam berpikir, dan berfilsafat berarti berpikir. Tetapi tidak semua kegiatan berpikir disebut berfilsafat. Berpikir yang disebut berfilsafat adalah berpikir dengan insaf, yaitu berpikir dengan teliti dan menurut suatu aturan yang pasti.[37] Adapun Harun Nasution mengatakan bahwa inti sari filsafat adalah berpikir menurut tata tertib (logika) dengan bebas (tidak terikat pada tradisi, dogma, dan agama) dan dengan sedalam-dalamnya sehingga sampai ke dasar persoalan.[38] Hasyimsyah Nasution dalam hal ini mengatakan bahwa secara sederhana dapat dikatakan filsafat adalah hasil kerja berpikir dalam mencari hakikat segala sesuatu secara sistematis, radikal, dan universal.[39]

Jadi, filsafat artinya adalah berpikir secara bebas terhadap hakikat (substansi) dari sesuatu sampai sedalam-dalamnya (proses akal tidak mampu lagi menjangkaunya, *antinomy*) secara sistematis, radikal, dan universal.

2. Hikmah

Hikmah (الحكمة) berasal dari bahasa Arab yang berasal dari kata حكم yang berarti menetapkan, memimpin, memutuskan, kembali. Dalam kamus *Al-Munawwir* kata الحكمة merupakan isim mufrad, sedangkan jamaknya adalah حكم yang berarti kebijaksanaan.[40] Juhaya S. Praja memaknakan kata hikmah dari segi bahasa dengan besi kekang, yang berarti terambil dari kata الحكمة. Besi kekang tersebut dinamai hikmah karena ia mampu mengekang dan mengendalikan serta menundukkan binatang liar. Kata hikmah dalam pengertian secara bahasa ini kemudian dipakai dalam pengertian kendali yang dapat mengekang dan

[36] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 1. Ada yang menyebutkan berasal dari kata *philos* yang berarti cinta (*loving*) dan *sophia* yang berarti pengetahuan (*wisdom*, *hikmah*). Orang yang cinta kepada pengetahuan disebut *philosophos* atau *failasuf* dalam ucapan Arab-nya. Pencinta pengetahuan ialah orang yang menjadikan pengetahuan sebagai usaha dan tujuan hidupnya, atau dengan perkataan lain, orang yang mengabdikan dirinya kepada pengetahuan. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 3. Ada juga yang menyebutkan berasal dari kata *phila* (mengutamakan, lebih suka) dan *sophia* (hikmah, kebijaksanaan). Lihat K. Bartens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet. XI, 1994), h. 13. Lebih jauh tentang makna filsafat ini dapat dibaca dalam Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Pengantar Filsafat Umum*, (Medan: IAIN Press, 2001), h. 6-17.

[37] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 2.

[38] Harun Nasution, *Falsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. VI, 1987), h. 3.

[39] Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 4.

[40] A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 286.

mengendalikan manusia untuk tidak berbuat dan berbudi pekerti yang rendah dan tercela melainkan mengendalikannya untuk berbuat dan bertindak serta berprilaku yang benar dan terpuji.[41]

Adapun menurut istilah, sebagaimana menurut Ibnu Sina dalam *Risalah Ath-Thabi'iyyat*-nya yang dikutip oleh Fathurrahman Djamil, adalah:[42]

المحكمة : إستكمال النفس الإنسا نية بتصور الأمور والتصديق بالحقاء ق الذظرية والعملية على قد ر راطا قة الإنسا نية

> Hikmah ialah mencari kesempurnaan diri manusia dengan menggambarkan segala urusan dan membenarkan segala hakikat, baik yang bersifat teori maupun praktik menurut kadar kemampuan manusia.

Dari definisi yang telah diungkap di atas dapat dipahami bahwa hikmah adalah usaha untuk menggapai sesuatu yang hakiki lewat maksimalisasi ilmu dan pikiran menuju kesempurnaan diri serta teraplikasikan dalam wujud realitas (amal).

Permasalahan yang senantiasa mengganjal adalah ketika kita dihadapkan antara dua peristilahan, filsafat dan hikmah. Sebagian ada yang menyamakannya dan sebagian ada pula yang membedakannya. Perbedaan ini sebenarnya bisa dikompromikan bila kita mampu melihatnya secara proporsional. Perbedaan dalam menggunakan tolok ukur (acuan) akan mengakibatkan berbeda dalam hasil. Saat ini, kita membicarakan penggunaan kata filsafah dan hikmah dalam konteks filsafat, bukan dalam konteks lain. Jika kita benturkan masalah ini misalnya ke dalam konteks teologi (ilmu kalam) maka hikmah bisa diperoleh siapa saja, apakah lewat usaha yang maksimal dengan mencurahkan ilmu dan pikirannya atau mungkin tidak. Tentunya, bila Allah Swt. menghendakinya (lihat Al-Qur'an surah *al-Baqarah* [2]: 269). Dalam konteks filsafat, saya pikir jelas antara filsafat dan hikmah itu sama.

Lebih jauh dapat dilihat bahwa Fuad al-Ahwani menerangkan bahwa kebanyakan pengarang Arab menempatkan kata hikmah di tempat kata falsafah, dan menempatkan kata hakim di tempat kata filsuf atau sebaliknya. Ungkapan senada juga diungkapkan oleh Mustafa Abdul Raziq dalam kitabnya *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah,* sebagaimana dikutip oleh Hasbi ash-Shiddieqy.[43] Demikian pula yang terjadi pada para *muhaqqiq* dan *mufassir*, mereka menganggap sepadan antara kata hikmah

[41] Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 2.

[42] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 2.

[43] Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. V, 1993), h. 20-23.

dan filsafat.[44] Sebagaimana kata al-Raghieb:

المحكمة إصابة المحق با لمعلم والمعقل

Hikmah ialah memperoleh kebenaran dengan perantaraan ilmu dan akal.

3. Syariah

Secara etimologi, syariah berasal dari bahasa Arab *syara'a, yasyra'u, syar'an wa syari'atan* yang berarti jalan ke empat air.[45] Kata ini kemudian dikonotasikan oleh bangsa Arab dengan jalan yang lurus yang harus dituntut.[46]

Adapun menurut terminologi syariat berarti jalan yang ditetapkan Tuhan di mana manusia harus mengarahkan hidupnya untuk mewujudkan kehendak Tuhan agar hidupnya bahagia di dunia dan di akhirat. Makna ini meliputi seluruh panduan Allah kepada hamba-Nya.[47]

Dengan demikian, syariat merupakan dasar-dasar hukum Islam yang bersifat umum yang dapat dijadikan pedoman manusia dalam setiap aspek kehidupannya.

4. Fikih

Secara semantis kata fikih bermakna *fahm al-asysya' al-daqiqah* (pa-

[44] Inti sari filsafat ialah berpikir secara mendalam tentang sesuatu, mengetahui apa (*mahiyah*), bagaimana, dan nilai substansial dari sesuatu itu. Inti sari hikmah ialah memahami wahyu secara mendalam dengan yang ada pada diri manusia sehingga mendorong untuk beramal dan bertindak sesuai dengan pengetahuannya. Dalam proses mengetahui dan memahami itu manusia dibantu oleh akalnya dan segala dayanya, pengetahuan yang mendalam sehingga sampai pada hakikatnya. Penggunaan term hikmah di dunia Islam muncul untuk dipakai untuk makna yang sama dalam konteks filsafat. Jadi, term hikmah merupakan term khusus yang dimiliki oleh Islam. Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 4-5; Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 5.

[45] Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi Al-Lughat wa* Al-A'*lam,* (Beirut: Dar Al-Masyriq, t.th.), h. 383. Lihat juga Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fiqh dan Tata Hukum Indonesia*, (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995), h. 9. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam* (London: University of Chicago Press, 1979), h. 101. Keterangan ini juga dapat dibaca dalam Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, (New Delhi: Adam Publisher, 1994), h. 1. Dalam Al-Qur'an kata-kata syariat dapat dilihat misalnya dalam QS. *al-Maaidah* [5]: 48 dan QS. *al-Jaatsiyah* [45]: 18.

[46] Manna' Al-Qathan, *Al-Tasyri' wa al-Fikih fi al-Islam*, (Kairo: Mu'assasah al-Risalah, t.th.), h. 14.

[47] Mahmud Syaltut mendefinisikan syariat dengan:

والمشريعة هي المنظما لمتي شرعها الله اوشرح أصو لما ليأخذ الإنسان بها نفسه ية علا قة بربه، وعلا قة بلخية المسلم وعلا قته بلخيه الإنسان وعلا قته بللكون، وعلا قته بللحياة

"Syariah ialah hukum-hukum yang digariskan oleh Allah, atau dasar-dasar hukum yang digariskan oleh Allah agar manusia dapat memedomaninya dalam hubungan-hubungannya dengan Tuhannya, hubungan dengan sesama saudaranya yang Muslim, hubungannya dengan alam dan hubungannya dengan kehidupan."

Menurut Faruq Nabhan, secara istilah syariah berarti segala sesuatu yang disyariatkan Allah kepada hamba-hamba-Nya. Adapun menurut Manna' Al-Qathan, syariah berarti segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba-hamba-Nya, baik yang menyangkut akidah, ibadah, akhlak, maupun mu'amalah. Juhaya S. Praja, *Ibid*., h. 10; Fathurrahman Djamil, *Ibid*., h. 7.

ham yang mendalam), mengetahui, paham terhadap pembicaraan orang lain. Atau mengetahui sesuatu dan memahaminya dengan baik. Adapun menurut istilah ialah hasil penjabaran praktis tentang hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan mukalaf yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Fikih disebut juga yurisprudensi.[48]

Dari definisi itu dapat diketahui bahwa fikih bukanlah hukum *syara'* itu sendiri tetapi ia merupakan interpretasi terhadap hukum *syara'* tersebut yang terikat dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya, makna fikih senantiasa berubah seiring perubahan waktu dan tempat.[49]

5. Ushul Fiqh

Ushul fiqh merupakan kalimat majemuk (*tarkib idhafi*) yang sudah menjadi satu disiplin ilmu. Dari segi etimologi, *ushul fiqh* merupakan *mudhaf* dan *mudhaf ilaih* yang memiliki makna sendiri-sendiri. *Ushul* merupakan jamak dari *asl* (اصل) yang artinya adalah dasar, fundamen. Adapun *fiqh* memiliki arti pemahaman yang mendalam. Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya.

Ushul fiqh secara terminologi adalah kaidah dan metode yang digunakan untuk mengeluarkan hukum dari dalil-dalil yang terperinci.[50] Jadi, *ushul fiqh* merupakan metode atau cara dalam meng-*istinbath*-kan hukum yang digali dari dalil-dalil yang terperinci (Al-Qur'an dan Sunnah).

---

[48] M. Yasir Nasution, *Hukum Islam dan Signifikansinya Dalam Kehidupan Masyarakat Modern*, Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN SU Medan pada 7 Januari 1995, h. 9. Cyrill Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam*, (London: Stacey International, 1989), h. 126. Dalam Al-Qur'an kata-kata fikih dapat ditemui misalnya dalam QS. *at-Taubah* [9]: 122, QS. *an-Nisaa'* [4]: 78, dan QS. *al-A'raaf* [7]: 179. Abu Zahrah mendefinisikan fikih dengan mengetahui hukum-hukum *syara'* yang bersifat *'amaliyah* yang dikaji dari dalilnya yang terperinci. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Dar al-Fikri al-'Arabi, 1958), h. 56. Menurut al-Amidi fikih berarti ilmu tentang seperangkat hukum *syara'* yang bersifat *furu'iyah* yang didapatkan melalui penalaran dan *istidlal*. Saifuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ihkam Jilid I*, (Kairo: Mu'assasah al-Habi, 1967), h. 8.

[49] Syariat dan fikih adalah sesuatu yang berbeda. Ada beberapa hal yang bisa dilihat dari perbedaannya itu, sebagaimana menurut Abu Ameenah Bilal Philips, yang dikutip oleh Nur Ahmad Fadhil Lubis. Paling tidak ada tiga hal, yaitu: *pertama*, syariah itu merupakan hukum kewahyuan yang diambil langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah, sedangkan fikih merupakan aturan hukum yang ditarik dari syariah itu untuk menghasilkan hukum secara khusus yang tidak langsung disuguhkan dalam ketentuan yang terdapat dalam syariah. *Kedua*, syariah itu bersifat permanen (absolut) dan tidak mengalami perubahan, sedangkan fikih senantiasa berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. *Ketiga*, syariah mengandung nilai-nilai dasar yang universal. Berbeda dengan fikih yang cenderung kepada hal yang lebih khusus yang menggambarkan atau menjabarkan nilai-nilai dasar universal dalam syariah itu untuk disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang melingkupinya. Nur Ahmad Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2000), h. 9.

[50] Abdul Wahab Khlaf, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Litthiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi', 1942), h. 12.

6. Hukum Islam

Hukum disebut *law* dalam bahasa Inggris,[51] *droit* dalam bahasa Perancis, *ius* dalam bahasa Latin, dalam bahasa Arab berasal dari kata *hakama* yang berarti norma, kaidah yakni ukuran atau tolok ukur untuk menilai tingkah laku atau perbuatan manusia dan benda serta *recht* dalam bahasa Belanda yang bisa diartikan dengan hukum, kedamaian, kebenaran, lurus, tegak atau jujur. Kata *law* mempunyai beberapa arti, antara lain: (a) *the regime that orders the human activities and relations thorough systematic application of the force of politically organized society or thorough social pressure backed by force in such as society*; (b) *the set of rules or principles dealing with a specific area of legal system*; (c) *the judicial and administrative process*; (d) *a statute*; (e) *common law*; (f) *the legal profesion*; dan seterusnya.[52]

Banyak definisi yang diungkapkan ketika hendak mencari tahu apa itu hukum. Namun tidak ada jawaban yang sempurna dari pertanyaan ini. Namun untuk mendekatkan pemahaman perlu diungkapkan apa yang dinyatakan oleh M. Muslehuddin. Ia mengatakan bahwa pada hakikatnya tidak ada jawaban yang lengkap terhadap pertanyaan apa itu hukum. Sebagaimana yang didefinisikan dalam *Oxford English Dictionary,* hukum adalah *the body of rules, wether proceeding from formal enactment or from custom, which a particular state or community recognizes as binding on its members or subjects* (sekumpulan aturan baik yang berasal dari aturan formal maupun adat, yang diakui oleh masyarakat dan bangsa tertentu yang mengikat bagi anggotanya). Secara lebih luas istilah hukum mencakup setiap aturan bertindak, katakanlah, setiap standar atau pola di mana perbuatan-perbuatan (baik yang melalui perantara rasio atau kerja-kerja alamiah itu, harus disesuaikan).[53]

Dari berbagai definisi di atas, dapat dipahami bahwa hukum adalah aturan-aturan atau norma yang diakui dan mengikat para anggotanya dalam sebuah masyarakat yang dibuat oleh badan (lembaga) dan dilaksanakan bersama dan ditujukan untuk mewujudkan keteraturan dan kedamaian. Dengan demikian, hukum mempunyai unsur-unsur antara lain seperti adanya peraturan atau norma, adanya pembuatan hukum (lembaga), adanya objek dan sumber hukum, adanya ikatan dan sanksi.

Bila hukum dihubungkan dengan Islam, maka hukum Islam adalah seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul ten-

[51] Judy Pearsall and Bill Trumble, *The Oxford Reference Dictionary*, (London: Oxford University Press, 1996), h. 810.

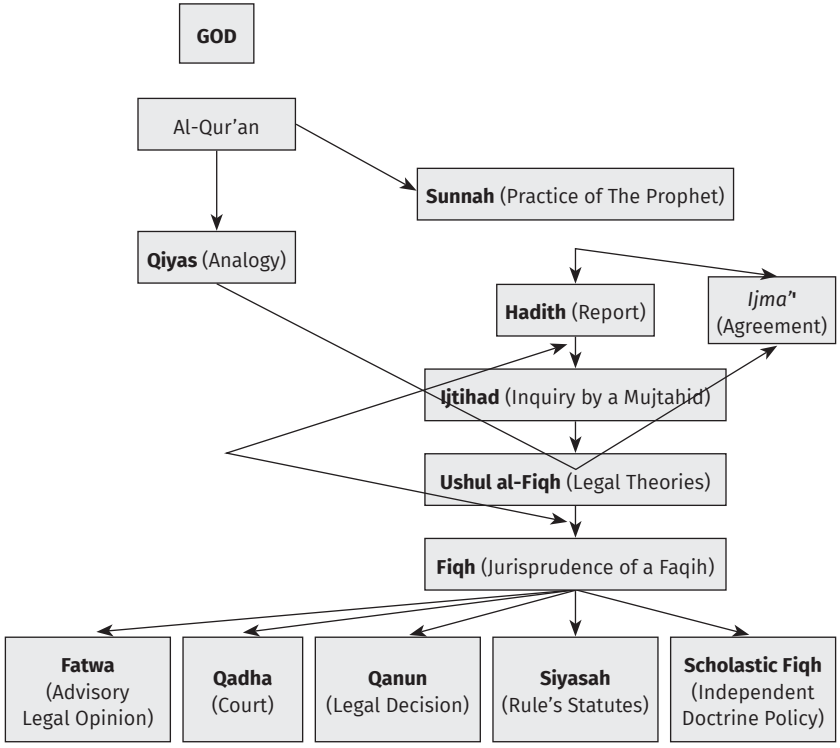
[52] Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary*, (USA: West Grouf, 1999), h. 889.

[53] M. Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist*, edisi terjemah oleh Yudian Wahyudi Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, t.th.), h. 13.

tang tingkah laku manusia mukalaf yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam.

Istilah hukum Islam sebenarnya tidak ada ditemukan sama sekali di dalam Al-Qur'an dan Sunnah dan literatur hukum Islam. Yang ada hanyalah syariah, fikih, hukum Allah dan yang seakar dengannya. Kata-kata hukum Islam merupakan terjemahan dari term *Islamic law* dari literatur Barat.[54] Ini menunjukkan bahwa yang dimaksudkan dengan hukum Islam itu adalah keseluruhan bangunan dari peraturan dalam agama Islam baik lewat syariat, fikih, dan pengembangannya, seperti fatwa, qanun, dan siyasah.

Bangunan hukum Islam tersebut dapat dilihat dalam skema berikut ini:[55]



[54] Dalam penjelasan tentang hukum Islam dari literatur Barat ditemukan definisi: "keseluruhan Khitab Allah yang mengatur kehidupan setiap Muslim dalam segala aspeknya." Dari definisi ini arti hukum Islam lebih dekat dengan pengertian syariah. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1964), h. 1.

[55] Dikutip dari Nur Ahmad Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia*, *Op. cit.*, h. 19.

7. Filsafat Hukum Islam

Sebelum lebih lanjut menguraikan makna filsafat hukum Islam, maka perlu dipahami terlebih dahulu apa itu filsafat hukum. Kata filsafat dan hukum secara sendiri-sendiri telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Berbagai rumusan dan uraian tentang pengertian filsafat hukum telah dikemukakan oleh para pakarnya sejak dahulu sampai sekarang. Berikut ini dikutip beberapa rumusan dan uraian yang dimaksud.

Soetikno merumuskan, "Filsafat hukum mencari hakikat daripada hukum, yang menyelidiki kaidah hukum sebagai pertimbangan nilai-nilai."[56] Menurut Mahadi, "Filsafat hukum ialah falsafah tentang hukum, falsafah tentang segala sesuatu di bidang hukum secara mendalam sampai ke akar-akarnya secara sistematis."[57] Adapun Soedjono Dirdjosisworo mengemukakan, "Filsafat hukum adalah pendirian atau penghayatan kefilsafatan yang dianut orang atau masyarakat atau negara tentang hakikat ciri-ciri serta landasan berlakunya hukum."[58] Selanjutnya Satjipto Rahardjo menguraikan, "Filsafat hukum mempersoalkan pertanyaan-pertanyaan yang bersifat dari dasar hukum. Pertanyaan tentang hakikat hukum, tentang dasar-dasar bagi kekuatan mengikat dari hukum, merupakan contoh-contoh pertanyaan yang bersifat mendasar itu."[59]

Mencermati beberapa rumusan dan uraian di atas, maka dapat ditarik intinya, yaitu: (1) umumnya para pakar hukum sepakat bahwa filsafat hukum itu merupakan cabang dari filsafat; (2) merupakan satu cabang ilmu yang mempelajari lebih lanjut setiap hal yang tidak dapat dijawab oleh cabang ilmu hukum; dan (3) yang menjadi objeknya ialah hakikat atau inti yang sedalam-dalamnya dari hukum. Dengan ungkapan lain, filsafat hukum adalah pembahasan filosofis tentang hukum.

Filsafat hukum Islam atau *falsafat al-tasyri' al-Islami,* seperti halnya filsafat hukum dalam pengertian yang dikenal di lingkungan fakultas hukum di Indonesia. Filsafat hukum Islam dapat dinyatakan sebagai bagian dari kajian filsafat hukum secara umum atau dengan kata lain suatu ilmu yang mengkaji hukum Islam dengan pendekatan filsafat.

Filsafat hukum sebagaimana filsafat pada umumnya menjawab pertanyaan-pertanyaan yang tidak terjangkau oleh ilmu hukum. Demikian juga tugas filsafat hukum Islam seperti halnya tugas filsafat pada umumnya mempunyai dua tugas, yaitu *tugas kritis* dan *tugas konstruktif*. Tugas kritis filsafat hukum Islam ialah mempertanyakan kembali paradigma-paradigma yang telah mapan dalam hukum Islam. Sementara tugas kon-

[56] Soetikno, *Filsafat Hukum*, (Jakarta: Pradya Paramita, 1976), h. 10.
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*
[59] Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Alumni, 1982), h. 321.

struktif filsafat hukum Islam ialah mempersatukan cabang-cabang hukum Islam dalam kesatuan sistem hukum Islam sehingga tampak bahwa antara satu cabang hukum Islam dengan lainnya tidak terpisahkan. Dengan demikian, filsafat hukum Islam mengajukan pertanyaan-pertanyaan seperti: apa hakikat hukum Islam, hakikat keadilan, hakikat pembuat hukum, tujuan hukum, dan sebab orang harus taat kepada hukum Islam.[60]

Dapat dipahami bahwa filsafat hukum Islam adalah pengetahuan tentang hakikat, rahasia, dan tujuan hukum Islam baik yang menyangkut materinya, maupun proses penetapannya,[61] atau filsafat yang digunakan untuk memancarkan, menguatkan dan memelihara hukum Islam, sehingga sesuai dengan maksud dan tujuan Allah menetapkannya di muka bumi, yaitu untuk kesejahteraan seluruh umat manusia. Dengan filsafat ini, hukum Islam akan benar-benar cocok sepanjang masa (صالح لكل زمان ومكان).

Sesuai dengan watak filsafat, filsafat hukum Islam berusaha menangani pertanyaan-pertanyaan fundamental secara ketat, konsepsional, metodis, koheren, sistematis, radikal, universal dan komprehensif, rasional serta bertanggung jawab. Arti dari pertanggungjawaban ini adalah adanya kesiapan untuk memberikan jawaban yang objektif dan argumentatif terhadap segala pertanyaan, sangkalan, dan kritikan.[62]

Dalam kaitan di atas, dapat dikatakan bahwa dua hal para pakar filsafat hukum Islam dituntut untuk memikirkan hukum Islam. *Pertama,* kepentingan manusia/masyarakat yang mendambakan keselamatan dan kesejahteraan umum, hidup damai dan perlakuan adil secara merata, yang mendorong timbulnya hukum agar kehidupan menjadi stabil. *Kedua,* tekanan-tekanan yang langsung atau tidak langsung karena terjadinya perubahan ukuran atau nilai-nilai dari kepentingan masyarakat itu sendiri akibat pengaruh kemajuan teknologi, selera, dan nilai-nilai, yang pada gilirannya menuntut adanya penyesuaian-penyesuaian atau perubahan hukum yang mengaturnya menuju ketertiban sosial.

Objek dan Kegunaan Filsafat Hukum Islam

Adapun yang menjadi objek filsafat hukum Islam meliputi objek teoretis (*falsafat tasyri'*) dan objek praktis (*falsafat syari'ah*). Objek teoretis filsafat hukum Islam adalah objek kajian yang merupakan teori-teori hukum Islam yang meliputi:

1) Prinsip-prinsip hukum Islam (*mabadi' al-ahkam*).
2) Dasar-dasar dan sumber-sumber hukum Islam (*mashadir al-ahkam*).

[60] Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 15.

[61] Amir Syarifuddin, *Pengertian dan Sumber Hukum Islam dalam Falsafah Hukum Islam*, Bumi Aksara dan DEPAG, Jakarta, 1992, h. 16.

[62] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 14-15.

3) Tujuan hukum Islam (*maqashid al-ahkam*).
4) Asas-asas hukum Islam (*ushul al-ahkam*).
5) Kaidah-kaidah hukum Islam (*qawa'id al-ahkam*).[63]

Sementara objek praktis filsafat hukum Islam, yaitu:

1) Rahasia-rahasia hukum Islam (*asrar al-ahkam*).
2) Ciri khas hukum Islam (*khasha'is al-ahkam*).
3) Keutamaan hukum Islam (*mahasin al-ahkam*).
4) Karakteristik hukum Islam (*thawabi' al-ahkam*).[64]

Manfaat studi filsafat hukum Islam, yaitu: *pertama,* menjelaskan bahwa kajian filsafat hukum Islam akan memberikan pengetahuan hukum Islam secara utuh kepada ahli hukum yang mengkajinya. *Kedua,* filsafat hukum Islam diperlukan untuk pengkajian secara lebih mendalam terhadap hukum Islam. *Ketiga,* untuk mewujudkan hukum yang berkeadilan yang senantiasa sesuai dengan kondisi zaman. *Keempat,* pengkajian filsafat hukum Islam memungkinkan pemahaman Islam secara menyeluruh (*kaffah*) dengan keterkaitan dan hubungan yang terjalin dengan ilmu-ilmu agama lainnya.[65]

G. METODE PENGKAJIAN HUKUM ISLAM

1. Objek dan Subjek Hukum Islam

Hukum dalam konsep ilmu *ushul fiqh* dibagi dua macam, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*. Secara teminologi, hukum adalah *khitab* Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukalaf dalam bentuk *al-iqtida, at-takhyir* dan *al-wad'i*.[66] Yang dimaksud dengan *khitab* adalah firman Allah yang berupa perintah-perintah atau larangan-larangan. Juhaya S. Praja menyebut *khitab* sebagai *al-mukhthabbih*, yakni produk dari *khitab* yang berupa jenis perbuatan hukum.[67]

Juhaya S. Praja juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-iqtiqa* (imperatif) ialah tuntutan untuk melakukan sesuatu perbuatan atau untuk tidak melakukan suatu perbuatan. Jika tidak dilaksanakan akan mendapat dosa dan siksaan disebut dengan wajib, sedangkan tuntutan yang harus ditinggal, jika dilakukan akan berdosa dan mendapat siksa, disebut dengan haram.[68]

---

[63] Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 16.
[64] Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 17.
[65] Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 17.
[66] Abdul Wahab Khaf, *Ushul Fiqh*, h. 105.
[67] Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 79.
[68] *Ibid.*, h. 25.

At-takhyir (fakultatif) ialah apabila hakim memberikan pilihan kepada mukalaf untuk melakukan suatu perbuatan atau tidak melakukannya, yang disebut dengan *al-ibahah*, perbuatannya disebut mubah. Rachmat Syafe'i mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *khitab* Allah berkaitan dengan definisi hukum adalah semua bentuk dalil, baik Al-Qur'an maupun as-Sunnah.[69] Yang dimaksud dengan perbuatan mukalaf adalah perbuatan yang dilakukan oleh manusia dewasa yang berakal sehat meliputi perbuatan hati, seperti niat dan perbuatan ucapan, seperti memfitnah.

Ada beberapa hukum *taklifi*, yaitu:

1. *Ijab*, yaitu firman yang menuntut suatu perbuatan dengan tuntutan yang pasti.
2. *Nadb*, yaitu firman yang menuntut suatu perbuatan dengan tuntutan yang tidak pasti.

Menurut ulama Hanafiyah, hukum *taklifi* dibagi tujuh, yaitu *fardhu,* wajib*, tahrim, karahah tahrim, karahah tanzih, nadb,* dan *ibahah*. Menurut ulama Hanafiyah, jika suatu perintah didasarkan pada dalil yang pasti, seperti Al-Qur'an dan Hadis mutawatir, perintah itu disebut dengan perintah *fardhu*. Akan tetapi, jika perintah itu berdasarkan pada dalil yang *zhanni*, perintah itu dinamakan wajib. Demikian pula halnya dengan larangan, jika larangan itu didasarkan kepada dalil yang *qath'i*, disebut haram. Sebaliknya jika larangan itu didasarkan pada dalil yang *zhanni*, maka tergolong kepada hukum makruh. Lima atau tujuh jenis hukum tersebut dinamakan dengan *taklifi*yah, yang artinya tuntutan atau memberi beban. *Taklifi* disebut pula sebagai jenis perbuatan hukum.[70]

Hukum *wadh'i* ialah firman Allah yang menjadikan sesuatu sebagai sebab adanya yang lain (musabab) atau sebagai syarat yang lain (*masyrut*) atau sebagai penghalang (*mani'*) adanya yang lain. Hukum *wadh'i* dibagi tiga, yaitu sebab, syarat, dan *mani'*.

Sebab, ialah sesuatu yang terang dan tertentu yang dijadikan sebagai pangkal adanya hukum (musabab), artinya dengan adanya sebab, maka dengan sendirinya akan terwujud hukum atau musabab. Seperti berkaitan dengan pencuri yang difirmankan dalam surah *al-Maaidah* (5): 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri,potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

[69] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 1991), h. 295.
[70] Abu Zahrah, *Filsafat*, h. 26-27, dan Abdul Wahab Khaf, *Ushul Fiqh*, h. 105.

Adanya sanksi potong tangan karena adanya kejahatan yang dilakukan oleh orang bersangkutan, yakni mencuri. Dengan demikian, pencurian merupakan sebab adanya hukum potongan tangan.

Menurut Hanafi, sebab terdiri dari beberapa macam, yaitu:[71]

1. Sebab di luar usaha atau mukalaf, sebagaimana keadaan darurat menjadi sebab, memakan bangkai tidak berdosa, tergelincirnya matahari menjadi sebab wajibnya shalat Zuhur, dan sebagainya.
2. Sebab yang disanggupi dan dapat diusahakan oleh mukalaf. Sebab yang demikian dibagi dua, yaitu: (a) yang termasuk dalam hukum *taklifi*, (b) yang termasuk dalam hukum *wadh'i*.

Syarat, yaitu sesuatu yang menyebabkan adanya hukum, dan dengan ketiadaannya berarti tidak ada hukum (*masyrut*). Contohnya syarat sahnya shalat harus berwudhu terlebih dahulu, sehingga jika shalat tidak berwudhu, secara otomatis shalatnya tidak sah atau tidak dianggap telah melaksanakan shalat.

Syarat dibagi dua, yaitu:

1. Syarat hakiki, suatu syarat utama bagi pekerjaan lain yang berhubungan langsung dengannya, misalnya berwudhu sebagai syarat hakiki bagi adanya shalat.
2. Syarat *jali*, yaitu segala hal yang dijadikan syarat oleh perbuatannya untuk mewujudkan perbuatan yang lain. Syarat *jali* ada beberapa macam, yaitu:
   a. Syarat penyempurnaan adanya *masyrut*, dan tidak meniadakannya, seperti membayar kontan atau kredit dalam jual beli.
   b. Syarat yang tidak cocok dengan maksud *masyrut* dan berlawanan dengan hikmahnya, seperti syarat tidak memberi nafkah kepada calon istri dalam perkawinan.

Mani' (penghalang), yaitu suatu hal yang karena adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau tidak adanya sebab bagi hukum. Contoh seseorang yang sedang shalat tiba-tiba buang angin (kentut), maka otomatis shalatnya batal. *Mahkum fih* adalah hukum *taklifi*, yakni perbuatan yang dihukumkan. Perbuatan yang dihukumkan adalah hasil dari pemaknaan dan pengungkapan maksud-maksud yang terkandung di dalam *nash* Al-Qur'an maupun Hadis. *Nash-nash* itu sendiri ada yang *muhkamah* dan ada yang *mutasyabihat*, sebagaimana dijelaskan dalam surah *Ali Imran* (3) ayat 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا

[71] Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h. 17-18.

الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ

Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamat itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya, melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata, "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dri sisi Tuhan kami, dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya),melainkan orang-orang yang berakal."

Jalaluddin as-Suyuthi[72] mengatakan bahwa ayat-ayat yang *muhkamah* adalah yang bermakna jelas, sedangkan ayat-ayat yang *mutasyabihah* adalah ayat-ayat yang bermakna tidak jelas dan untuk memastikan pengertiannya tidak ditemukan dalil yang kuat. Ayat-ayat *muhkamah*, makna dan maksud hukumnya mudah dipahami. Sebagaimana perintah shalat dalam surah *al-Israa'* (17) ayat 78:

أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) shubuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Ayat di atas dengan mudah dipahami makna dan maksud hukumnya. Kata "*aqim*" adalah *fi'lu al-amr* yang artinya perintah. Untuk mengetahui shalat apa saja yang hukumnya wajib, digunakan penafsiran terhadap ayat bersangkutan. Ayat di atas termasuk *muhkamat* karena dengan memaknakannya saja telah diketahui jenis-jenis shalat yang diperintahkan Allah atau yang kemudian wajib dilaksanakan.

Shalat yang diwajibkan adalah shalat-shalat yang berkaitan dengan tiga waktu tersebut. Karena shalat yang dimaksudkan "tiga waktu", maka dilakukan penafsiran dengan pendekatan munasabah antarsurah atau antar-ayat. Keduanya menjelaskan perintah agar seseorang melanggengkan shalat *maktubah* (shalat yang diwajibkan) pada setiap dua sisi siang, yaitu waktu pagi dan sore dan pada permulaan malam. Dua sisi siang adalah waktu subuh, dzuhur dan ashar, sedangkan permulaan malam adalah maghrib dan isya.

Pendekatan *munasabah* antarsurah dan *munasabah* antar-ayat menje-

[72] Lihat dalam Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, h. 183.

laskan secara terarah tentang shalat-shalat yang wajib dilaksanakan, jika ditinggalkan, maka pelakunya akan menerima hukuman berupa dosa dan berakibat azab yang pedih di akhirat kelak.

Mahkum fih itu, sebagaimana dijelaskan terdiri dari beberapa jenis, yaitu:

1. Wajib, jika dilihat dari tertentu atau tidaknya perbuatan yang diberi pahala jika dikerjakan dan diberi siksa jika ditinggalkan, dapat dibagi menjadi dua macam, yakni wajib *mu'ayyan* dan wajib *mukhayya*r.
2. Dilihat dari segi waktu mengerjakannya ada dua macam wajib '*ain*, yakni wajib *mudhayaq* (*mi'yar*) dan wajib *muwassa'* (*dzarf*).

Hukum *taklifi* yang lainnya adalah sunah, haram, makruh, dan mubah atau ibahah. Makruh dibagi dua macam, yaitu makruh *tanzih* dan makruh *tahrim*.

Mubah adalah hukum asal dari segala sesuatu yang berhubungan dengan muamalah. Terlarangnya suatu perbuatan muamalah hanyalah jika ada dalil yang melarangnya dengan jelas dan tegas, misalnya *khamr*, berjudi, dan lain-lain. Menurut Hanafi, mubah dibagi menjadi beberapa macam, yaitu:

1. Mubah yang dinyatakan *syara'*, boleh memilih hendak melakukan atau tidak.
2. Mubah yang tidak ada dalilnya, tetapi dapat dipertimbangkan oleh rasio, boleh memilih untuk melakukan dan jika meninggalkannya tidak berdosa.

Perbuatan hukum yang telah dikemukakan di atas merupakan bentuk hukum yang dibebankan kepada mukalaf sebagai objek dan subjek hukum. Pelaksanaan setiap *taklifi* tersebut mengacu pada perintah yang terdapat dalam *nash*, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Hukum yang hadir dan berlaku adalah hukum yang dibutuhkan oleh manusia yang sifatnya alamiah, yaitu manusia ingin sesuatu, ingin cantik, ingin kaya, dan sebagainya merupakan gejala alamiah dan kebutuhan normal manusia.

Adapun kebutuhan manusia yang bukan alamiah, bukan fitrah, dapat digantikan oleh bentuk-bentuk yang berbeda. Sebagaimana hukum adat, kebiasaan-kebiasaan, dan undang-undang, peraturan yang dibuat manusia bukan merupakan kebutuhan alamiah, sedangkan yang sifatnya alamiah, misalnya rasa lapar dan berharap dapat makanan hingga kenyang, tidak dapat digantikan kecuali setelah makan. Berbeda dengan kebiasaan berolahraga masih dapat dihentikan jika pelaku menghendakinya.

Nasruddin Razak menetapkan bahwa pembuat hukum atau hakim

adalah Allah.[73] Ilmu *asbabun nuzul* dalam kajian *ulum Al-Qur'an*, memberikan pemahaman bahwa sebab-sebab turunnya Al-Qur'an merupakan gejala sosial, sedangkan hukum yang lahir merupakan produk dari gejala tersebut. Di samping sebagai objek hukum, manusia juga sebagai subjek. Karena hukum dibuat oleh dan diperuntukkan untuk mengatur kehidupan manusia dengan sesamanya. Oleh karena itu, manusia menjadi objek dan subjek hukum.

Subjek hukum yang berada pada gejala sosial adalah manusia sendiri. Ketika manusia membuat hukum sebagai sistem aturan dan tatanan kehidupannya, manusia menjadikan dirinya sebagai objek hukum yang diproduk oleh dirinya sendiri. Berbeda dengan hukum Allah, kebenarannya tidak hengkang oleh perubahan ruang dan waktu. Sehingga yang berubah bukan produk-Nya, melainkan penafsirannya yang juga sebagai hasil pemikiran manusia.

Subjek hukum adalah yang memenuhi hak dan tanggung jawab atas hukum yang berlaku. Apabila dengan keadaan fisik dan psikisnya, seorang telah layak menerima hak dan menjalankan kewajibannya, ia dapat dikategorikan sebagai subjek hukum. Hukum yang ditetapkan pasti benar dan menjadikan manusia sebagai subjek dan objek hukum.

Secara substansial materi hukum terdiri atas perintah mengerjakan sesuatu dan perintah meninggalkan sesuatu, yang dikategorikan dengan istilah perintah dan larangan. Apabila seseorang melaksanakan hukum dalam konteks hukum buatan manusia dan pelaksanaannya tidak terdapat pertentangan dan penyimpangan dengan hukum yang berlaku, maka tidak akan dipermasalahkan oleh hukum. Hal ini karena hukum yang dibuat manusia hanya bertujuan menyentuh pelanggaran hukum, bukan kesadaran dan ketaatan hukum.

Hukum buatan manusia berupa undang-undang, peraturan, instruksi, dan lain-lain jika dipatuhi dengan baik dan benar tidak jelas imbalannya, sedangkan jika melanggar hukum sanksinya akan jelas. Berbeda dengan taat kepada hukum Allah dan melanggar hukum-Nya memiliki kejelasan pahala dan dosa. Jenis siksaannya jelas, demikian juga dengan pahalanya.

Realitasnya, subjek hukum itu adalah orang yang sudah dewasa atau balig dan anak yang sudah mempunyai kemampuan membedakan yang baik dan yang buruk (*mumayyiz*). Hanafi menyebutkan bahwa subjek hukum yang sah menurut hukum dan asas hukum, yaitu orang yang sanggup memahami *nash-nash* hukum dan telah pantas dimintai pertanggungjawaban dan dijatuhi hukuman.[74] Misalnya orang yang sanggup

[73] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, h. 187.

[74] Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, h. 59.

mengerjakan dan sanggup pula meninggalkan suatu perbuatan, dialah subjek hukum yang layak.

Hukum bukan hanya memperhatikan subjeknya, tetapi sekaligus objeknya. Subjek hukum harus memenuhi syarat-syarat fisik dan psikalnya, sedangkan objeknya tidak mutlak demikian. Komponen-komponen yang menguatkan hukum dan mengabadikan hukum sebagai panglima bagi tegaknya keadilan dan persamaan hak serta kewajiban, yaitu:

1. Adanya hukum berupa ajaran yang bersumber dari agama yang dianut oleh masyarakat.
2. Adanya hukum yang berbentuk norma sosial yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat lokalnya.

Kajian berikutnya adalah tentang mukalaf atau *mahkum 'alaih*, yaitu orang-orang yang beban *taklif* atau subjek hukum. Dalam hukum Islam, orang yang terkena beban hukum adalah orang yang telah baligh dan berakal. Dari segi usia, mukalaf telah memiliki kemampuan lahir dan batin untuk mengerjakan *taklif-taklif*-Nya, dari segi akal, mukalaf telah memiliki kemampuan membedakan yang baik dan buruk, benar dan salah serta memahami jenis hukum suatu objek perbuatan.

2. Tafsir: Salah Satu Metode Penggalian Hukum Islam

Al-Qur'an dan as-Sunnah diyakini sebagai sumber hukum Islam, kemudian *nash-nash* yang terkandung di dalamnya ditujukan untuk mukalaf, maka untuk mempermudah pelaksanaan hukum yang dimaksud, upaya ulama di bidang *ushul fiqh* dan bidang *fiqh* mulai menggunakan pendekatan rasio dalam menggali makna dan maksud yang dikandung oleh kedua sumber hukum tersebut. Meskipun *nash* Al-Qur'an dan as-Sunnah telah *muhkamah*, campur tangan akal tidak dapat dielakkan.

Al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam, adakalanya ayat-ayat tersebut saling menafsirkan karena adanya *munasabah al-ayah*, tetapi tidak jarang ayat-ayat tersebut membutuhkan Hadis untuk menjelaskannya atau melalui pendekatan ijtihad yang sepenuhnya menggunakan rasio. *Munasabah al-ayah* merupakan cara kerja akal yang *ijtihadiyah*, karena akal mengupayakan sekuat mungkin untuk mencari dan membentuk paradigma penafsiran tersebut.

Rasulullah menjelaskan Al-Qur'an dengan bahasa yang dimengerti oleh kaumnya. Sebagaimana Allah Swt. berfirman dalam surah Ibrahim (14) ayat 4:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Kamilah tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dia-lah Tuhan Yang Mahakuasa lagi Mahabijaksana.

Salah satu contoh ayat Al-Qur'an yang menimbulkan perbedaan pendapat adalah yang terdapat dalam surah *al-Maaidah* (5) ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (*basuh*) *kakimu sampai dengan kedua mata kaki dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air* (*kakus*) *atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, bertayamumlah dengan tanah yang baik* (*bersih*).

Ada beberapa kata yang terdapat dalam surah *al-Maaidah* ayat 6 yang menimbulkan *ikhtilaf* di kalangan ulama, yaitu:

a. Kata "*arjulakum*", karena cara membacanya yang berbeda, maka cara mencuci kaki ketika berwudhu pun menjadi berbeda.
b. Kata "*biru-usikum",* yang diawali dengan huruf "*bi*". Menurut Asy-Syafii, mengusap kepala cukup sebagian kecil saja dari rambut, bahkan sehelai rambut pun sudah sah, yaitu di atas ubun-ubun.
c. Kata "*aw lamastum an-nisa"* (menyentuh wanita). Adapun menurut Umar dan Ibnu Mas'ud, yang dimaksud dengan "*aw lamastum an-nisa"* adalah persentuhan antara laki-laki dan perempuan tanpa ada penghalang dan bukan muhrim, wudhunya batal dan wajib wudhu kembali jika ingin melaksanakan shalat.
d. Kata "*aidiyakum ila al-marafiq"* dipahami oleh mufasir bahwa mencuci tangan dalam berwudhu yang menggunakan air harus sampai ke siku, sedangkan bertayamum tidak sampai sikut. Syafi'iyah mengatakan bahwa mengusap tangan dalam tayamum di-*qiyas*-kan pada mencuci tangan dalam berwudhu, dengan demikian tidak terlarang jika mengusapnya sampai siku.

Berdasarkan perspektif filsafat hukum Islam, bukan soal perbedaan pendapatnya, melainkan bagaimana sikap mukalaf dalam mengamalkan hukum Islam produk para ulama atau mufassir yang berbeda pendapat. Para ulama yang mengatakan bahwa bersentuhan tidak membatalkan wudhu. Argumentasinya diperkuat oleh Hadis, yaitu:

> Telah berkata Aisyah, "Sesungguhnnya Nabi saw. pernah mencium salah seorang istrinya, kemudian beliau shalat dengan tidak berwudhu lagi." (Riwayat Ahmad, Abu Dawud an-Nasai, dan at-Tirmidzi)

Hadis tersebut kualitasnya sahih dan diakui validitasnya oleh ulama Syafi'iyah. Akan tetapi, karena yang bersentuhan itu Nabi Muhammad dengan istrinya, ulama lain berpendapat bahwa jika bersentuhan dengan istri tidak membatalkan wudhu, sedangkan jika bersentuhan dengan bukan muhrim dapat membatalkan wudhu.

Berdasarkan contoh tersebut, dapat diambil pemahaman bahwa *taklif* bagi mukalaf banyak yang datang dari hasil kajian ulama, yang sebenarnya dalam teks-teks Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam makna hakikinya belum tentu sama dengan pendapat para ulama.

Peran akal dalam memahami *nash* Al-Qur'an dan al-Hadis meliputi hal-hal yang bersifat *ijtihadiyah.* Salah satu dari kerja akal adalah *ijtihad,* yakni pemikiran mendalam dan sungguh-sungguh dalam menggali kandungan hukum *syara'* yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis.

3. Ijtihad sebagai Metode Penggalian Hukum Islam

Ijtihad berasal dari kata *jahda* artinya *al-mayaqqah* (sulit atau berat, susah atau sukar). Di dalam surah *an-Nahl* (16) ayat 38 dan *an-Nuur* (24) ayat 53, Allah berfirman:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ

Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sumpahnya yang sungguh-sungguh, Allah tidak akan membangkitkan orang yang mati. (Tidak demikian), bahkan (pasti Allah akan membangkitkannya), sebagai suatu janji yang benar dari Allah, akan tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui. (QS. *an-Nahl* [16]: 38)

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Dan mereka bersumpah dengan nama Allah, sekuat-kuat sumpah, (namun) jika kamu suruh mereka berperang, pastilah mereka akan pergi. Katakanlah: "Jangan-

lah kamu bersumpah, (karena ketaatan yang diminta ialah) ketaatan yang sebenarnya. Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."

Ayat-ayat di atas memaknakan kata *jahda* dengan sekuat-kuatnya atau dengan sungguh-sungguh. Oleh karena itu, kata *jahda* artinya *badzl alwus'i wa al-thaqah,* yakni pengerahan segala kesanggupan dan kekuatan atau berarti juga *al-mubalaghah fi al-yamin* artinya berlebih-lebihan dalam sumpah.

Menurut Rachmat Syafe'i,[75] secara etimologis kata ijtihad artinya kesulitan dan kesusahan (*al-masyaqqah*), juga diartikan dengan kesanggupan dan kemampuan (*ath-thaqat)*.

Kata *juhada* yang selanjutnya menjadi ijtihad, diartikan sebagai pekerjaan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh dan mengerahkan semua tenaga. Ijtihad adalah usaha maksimal untuk mendapatkan sesuatu. Jika tidak sungguh-sungguh tidak dapat disebut ijtihad, melainkan *takfir*, berpikir biasa yang sederhana. Menurut istilah, ijtihad adalah menggunakan seluruh kesanggupan untuk menetapkan hukum-hukum syariat. Dengan jalan mengeluarkan dari Al-Qur'an dan as-Sunnah atau menghabiskan kesanggupan seorang *fuqaha* untuk menghabiskan *zhan* (sangkaan) dengan menetapkan suatu hukum *syara'*.

Abdul Wahab Khalaf[76] mendefinisikan ijtihad menurut ulama *ushul*, yaitu mengerahkan daya atau kemampuan untuk menghasilkan hukum syara dari dalil-dalil syara yang terperinci. Dari semua definisi tentang ijtihad di atas, dapat disimpulkan bahwa ijtihad itu adalah:

a. Penggerahan akal pikiran para fukaha atau *ushuliyyin*.
b. Menggunakan akal dengan sugguh-sungguh.
c. Berkaitan dengan hukum *syar'i* yang *amaliyah*.
d. Menggali kandungan hukum *syar'i* dengan berbagai usaha dan pendekatan.
e. Dalil-dalil yang ada diperinci sedemikian rupa sehingga hilang ke*zhanny*-annya.
f. Hasil ijtihad berbentuk fikih sehingga mudah diamalkan.

Enam ciri ijtihad tersebut memberikan gambaran bahwa ijtihad adalah salah satu metode penggalian hukum dengan menggunakan akal atau *ra'yu*, dan alat utama ijtihad adalah akal. *Ra'yu* secara harfiah berarti pendapat atau pertimbangan, tetapi orang-orang Arab menggunakan kata *ra'yu* dalam arti berpendapat dan menanggapi urusan yang dihadapi.[77] Konsep ijtihad dapat dibatasi pada cara kerja akal atau *ra'yu* da-

[75] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh* h. 97.
[76] Abdul Wahab Khaf, *Ushul Fiqh*, h. 216.
[77] Ahmad Hasan, *The Principles*, h. 104.

lam menggali Al-Qur'an dan as-Sunnah untuk dikeluarkan makna, maksud dan ketetapan hukum yang ada di dalamnya.

Peran *ra'yu* penting dalam ijtihad, oleh karena itu ulama ahli *ushul* dan fuqaha sepakat untuk menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh orang yang akan berijtihad. Adapun syarat-syaratnya, yaitu:

a. Mengetahui isi Al-Qur'an dengan segala seluk-beluk (*ulum* Al-Qur'an);
b. Mengetahui as-Sunnah, mujtahid harus mengetahui pengetahuan tentang Hadis, *sanad*, *rawi*, *matan*, dan sebab-sebab munculnya Hadis;
c. Mengetahui seluruh masalah yang hukumnya telah ditetapkan oleh *ijma'*;
d. Memahami dan mampu menerapkan metode *istinbath* hukum;
e. Mengetahui ilmu bahasa Arab dan seluk-beluk;
f. Mengetahui kaidah-kaidah hukum Islam dan memiliki kemampuan mengolah dan menganalisis dalil-dalil hukum untuk menghasilkan ketetapan hukum yang dimaksud;
g. Mengetahui maqasid syariat, prinsip-prinsip umum dan semangat ajaran Islam;
h. Memiliki akhlak yang terpuji dan niat yang ikhlas dalam berijtihad.[78]

Kedudukan ijtihad sangat penting dalam dunia Islam, terlebih jika berhubungan dengan hukum syariat *amaliyah* yang membutuhkan dalil-dalil yang pasti. Al-Qur'an menyuruh kepada orang-orang yang beriman agar menggunakan akalnya dengan baik. Dasar hukum adanya ijtihad dalam menggali hukum Islam, atau ijtihad sebagai metode *istinbath* hukum, bukan hanya dari Al-Qur'an tetapi juga dari Hadis.

Secara logika, ijtihad itu sendiri menggunakan logika. Oleh karena itu, dalil *aqli* yang menetapkan bahwa ijtihad sebagai metode dalam menggali hukum syara dengan cara memerinci dalil-dalil dari Al-Qur'an dan as-Sunnah melalui pemikiran Kontemplatif, adalah sesuatu yang logis. Menurut Nurol Aen,[79] kegiatan ijtihad berarti usaha memahami dalil *al-aqli* dan dalil *al-sam* dan melaksanakan ajaran-ajarannya.

Penjabaran yang berkaitan dengan ijtihad sebagai metode penggalian hukum Islam ini, menghasilkan kesimpulan bahwa dalam perspektif filsafat hukum Islam, fungsi wahyu dan akal merupakan hakikat dari hukum Islam, sedangkan dilihat dari cara kerjanya, wahyu dan akal merupakan epistemologinya. Dengan demikian, secara ontologis maupun

[78] A. Djazuli, *Ilmu Fiqh: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Orba Sakti, 1991), h. 66.

[79] A. Djazuli dan Nurol Aen, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 9.

epistemologis, wahyu dan akal merupakan kesatuan yang utuh dalam menggali hakikat hukum Islam.

Wahbah az-Zuhaili, berpendapat bahwa ijtihad menghidupkan syariat. Syariat tidak akan bertahan jika *fiqh* ijtihadi tidak hidup dan statis. Daya kerja dan gerak syariat sangat bergantung pada elastik ijtihad dalam hukum Islam.

H. TEOSENTRIS DAN ANTROPOSENTRIS DALAM HUKUM ISLAM

1. Pendahuluan

Berbicara tentang kepatuhan hukum, maka bisa jadi kita akan membicarakan sumber hukumnya. Secara teoretis, kita mengenal dua sumber hukum. *Pertama*, hukum yang lahir secara teosentris, dan *kedua*, hukum yang lahir secara antroposentris.[80] Oleh karenanya, sumber hukum akan berkaitan erat terhadap kepatuhan hukum. Apalagi, imbas hukum yang dilahirkan dari produk hukum tersebut juga bersifat teologis atau antropologis.

Hukum Islam juga diperdebatkan peristilahannya, maka dalam beberapa literatur, seperti tulisan Muhammad Daud Ali memberi pendefinisian tersendiri dalam memaknai hukum Islam tersebut. Perbedaan itu muncul ketika menempatkan syariat pada asas hukum yang lahir melalui kalam Ilahi. Fikih adalah akumulasi ijtihad para ulama dalam menemukan jawaban-jawaban hukum kontemporer, tetap acuannya adalah asas hukum tersebut (kalam Ilahi). Dan semua itu menurutnya, terangkum dalam istilah hukum Islam. Hukum Islam adalah syariat, dan hukum Islam juga fikih. Hal mendasar yang perlu diketahui adalah semua hukum yang lahir tidak meninggalkan asas keislaman, yaitu pesan substansi Kalam Ilahi.

Ada juga perdebatan panjang terhadap seberapa besar peran akal dalam memaknai pesan hukum Allah. Ada kalangan yang sangat tekstual melihat apa maksud Allah dalam Al-Qur'an, ada pula yang berani keluar secara kontekstual untuk menerawang pesan Allah tersebut. Dan golongan yang baru lahir untuk memesankan paham moderat. Tetap memaknai pesan tersebut pada wilayah tekstual, tapi runtut juga pada hal yang kontekstual. Mencoba memberi perimbangan pesan-pesan tersebut untuk tidak menyeleweng dari makna asalnya.

Hukum Islam kolektif adalah hukum Islam yang mengakomodasi keberagaman. Sebenarnya isu yang lahir itu bukanlah yang baru, tapi

[80] Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*. Lihat juga Suparman Usman, *Hukum Islam*, (Jakarta: Gema Media Pratama, 2001).

pemaknaannya perlu kita kaji ulang. Sebab, ada kesan di tengah masyarakat, perbedaan memaknai hukum seolah memberi cerminan tentang seberapa besar kualitas keberislaman orang tersebut. Padahal, jauh dari itu semua. Islam sebenarnya mengakomodasi keberagaman itu.

Kesalahan dalam memaknai hukum Islam adalah penyalahan hukum yang *qath'i*, misalnya pengingkaran shalat, pengingkaran puasa, pengingkaran zakat dan naik haji lalu mencari saduran persamaan lain untuk menempatkan hukum yang *qath'i* itu pada kegiatan hukum lainnya. Selama pesan yang *qath'i* dalam Al-Qur'an diyakini kebenarannya serta dipatuhi, maka dipastikan pemahaman hukum Islamnya benar. Namun perbedaan pada memaknai hukum Islam yang dzhanni tidak sampai memengaruhi kepatuhan dan keyakinan pada hukum Islam secara kolektif. Itulah sebabnya perlu memaknai seberapa besar pesan Al-Qur'an terhadap keberagaman manusia di muka bumi ini.

Apakah Al-Qur'an diturunkan Allah untuk menyeragamkan perbedaan atau Al-Qur'an diturunkan Allah justru untuk mewarnai perbedaan-perbedaan tersebut dalam lingkup ketauhidan dan kepatuhan kepada Allah. pasti akan besar maknanya, mengapa Al-Qur'an diturunkan Allah di wilayah Timur Tengah, tepatnya Mekkah dan Madinah. Namun prasangka baiknya, Allah tidak akan mengecilkan potensi firman-Nya hanya untuk menyeragamkan Islam dengan warna yang Timur Tengah-isme. padahal Islam menyebar di seantero jagat raya ini. Inilah pesan sentral hukum Islam kolektif tersebut.

Lain lagi pada pemaknaan hal yang sifatnya sekunder dalam hukum Islam. Contohnya, hukum shalat berjamaah di masjid lebih besar pahalanya 27 kali lipat daripada shalat sendirian. Pemaknaan seperti ini bisa dibaca secara tekstual maupun secara kontekstual melalui pesan substansinya. Hikmah dasar yang dapat diambil adalah memakmurkan masjid sebagai *Baitullah*, mendekatkan potensi *hablunminallah* dengan *hablunminannaas* sebab masjid adalah media beribadah yang memperjumpakan keberagaman manusia, baik dari segi umur, pekerjaan dan status sosial. Maka keafdhalan shalat berjamaah di masjid menyentuh pada realitas tersebut di atas.

Namun ada pula pemahaman tentang keafdhalan shalat di masjid itu sifatnya kondisional. Sebab jika motivasi untuk shalat berjamaah di masjid hanya menyentuh pada pahala yang besar, sementara ia meninggalkan keluarga di rumah yang masih butuh bimbingan shalat, belajar beribadah dan semacamnya. Maka penggalan pemaknaan secara substansi inilah yang penting untuk membaca apa pesan substansi hukum yang dimaksudkan Allah dalam Al-Qur'an, dan pesan Muhammad dalam Hadis-hadisnya. Pemaknaan seperti ini pasti tidak akan meninggalkan pesan

tekstualnya, dan tidak pula mengabaikan maksud kontekstualnya.

Tapal batas akal dalam memaknai pembaruan hukum Islam adalah memastikan akal tidak mengingkari pesan aktual Al-Qur'an dan Hadis. Tidak mengingkari pasan hukum *qath'i* dalam Al-Qur'an dan tidak "mendongeng"dalam membuat hukum baru yang sama sekali tidak seide dan senilai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Selebihnya, Allah menciptakan manusia dengan potensi akal dan nafsunya adalah untuk menjadi manusia yang "pemimpin" dalam memilih serta memikirkan yang terbaik dalam hidupnya, termasuk dalam pilihan hukumnya.

Pesan sentral tersebut ditegaskan Allah dalam Al-Qur'an surah *al-Baqarah* (2) ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Malaikat sedikit komplain, mengapa Allah justru menciptakan makhluk yang namanya manusia sebagai makhluk yang paling sempurna dengan sebutan khalifah itu. Lalu, komplain tersebut dijawab Allah dengan meneguhkan kebesaran pengetahuannya melebihi dari apa yang diketahui makhluk-makhluk-Nya. Penegasan kekhalifahan manusia inilah yang menjadi cikal bakal akan kehebatan akal untuk mendeskripsikan apa maksud Allah dalam Al-Qur'an, bukan justru membatas-batasinya. Sebab, pengembalian kebenaran yang mutlak hanya pada Allah Swt..

Oleh karenanya, Hukum Islam adalah hukum yang koletif. Menyahuti nilai-nilai masa sekarang dan masa depan. Semua itu perlu pembuktian. Sebab, pertarungan kehebatan Al-Qur'an untuk menjawab permasalahan konstekstual adalah dengan seberapa besar para penganutnya memahami betul bahwa Al-Qur'an benar-benar menjawab permasalahan-permasalahan tersebut dengan menggunakan metodologi yang konstekstual juga (*ijma'*, qiyas, ihtihsan, maslahat, *'urf*, dan lain-lain).

2. Sumber Hukum Islam dan Barat

a. Sumber Hukum Islam

Kata-kata "sumber hukum Islam" merupakan terjemahan dari lafaz

mashadir al-ahkam. Kata-kata tersebut tidak ditemukan dalam kitab-kitab hukum Islam yang ditulis ulama fikih dan *ushul fiqh* klasik. Untuk menjelaskan arti sumber hukum Islam mereka menggunakan dalil-dalil syariat (*adillah al-syar'iyyah*).[81] Penggunaan kata *mashadir al-ahkam* oleh ulama pada masa sekarang ini. Tentu yang dimaksudnya adalah memiliki arti sama dengan istilah *al-adillah al-syar'iyyah.*

Secara etimologi kata (*al-mashadir*) dan kata (*al-adillah*) bila dihubungkan dengan kata (*al-syar'iyyah*) mempunyai arti yang berlainan. (*Al-mashadir*) merupakan bentuk jamak dari (*al-mashdar*) yang bermakna asal, sumber[82] yang daripadanya digali normal-normal hukum tertentu. Adapun kata *al-adillah* merupakan bentuk jamak dari *dalil* artinya petunjuk,[83] yang merupakan petunjuk untuk membawa kita menemukan hukum tertentu.

Secara terminologi, sumber hukum adalah dalil-dalil syariat yang diistinbatkan daripadanya hukum-hukum syariat.[84] Dari definisi ini kita dapat melihat bahwa diperlukan adanya penggalian untuk mengeluarkan suatu hukum dari dalil-dalil syariat (*istinbath*).

Berdasarkan penelitian, diperolehlah kepastian bahwasannya dalil-dalil syar'iyyah yang menjadi sumber pengambilan hukum-hukum yang berkenaan dengan perbuatan manusia kembali kepada empat sumber, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, dan qiyas. Keempat-empatnya telah disepakati oleh jumlah umat Islam digunakan sebagai dalil.[85]

Selanjutnya dalam menggunakan dalil tersebut mereka juga sependapat bahwa dalil-dalil ini mempunyai urutan menurut susunannya. Maka apabila terjadi suatu peristiwa yang pertama sekali harus dilihat dalam Al-Qur'an. Jikalau ditemukan hukumnya di dalam Al-Qur'an, maka hukum itu dilaksanakan. Namun jika hukumnya tidak ditemukan di dalamnya maka dilihat dalam sunah. Jika tidak ditemukan hukumnya maka dilihat dalam *ijma'* dan jika tidak ditemukan, maka seseorang harus berijtihad untuk menghabiskan hukumnya dengan cara mengqiyaskannya dengan hukum yang telah ada *nash*-nya.[86]

Kalau kita lihat dalam tatanan yang sebenarnya kita setuju bahwa sumber hukum yang paling mendasar dalam tahap permulaan Islam ada-

[81] Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 81. Lihat juga Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 20.

[82] A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, h. 768.

[83] *Ibid*., h. 417.

[84] Definisi ini dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili, lihat Wahbah az-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islamy*, (Damsyiq Dar al-Fikr, 1986), h. 417.

[85] M. Abu Zahroh, *Ushulk Fiqh*, (Dar al-Fikr al-Araby, t.th.) h. 72.

[86] Umar Maulud 'Abd al-Hamid, *Hujjiyah al-Qiyas fi Ushul al-Fiqh al-Islamy* (Masyarakat Jami'ah Banghozy-Kulliyah al-Huquq, t.th.), h. 18. Keterangan ini juga dapat dilihat dalam Asaf A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, (Delhi: Oxford University Press, 1974) h. 1921.

lah Al-Qur'an dan Sunnah. Namun seiring dengan dinamika sosial masyarakat, maka muncul persoalan-persoalan baru yang tidak ditanggapi oleh *nash* secara jelas. Dengan demikian, hukum Islam terus berkembang sesuai dengan kondisi lingkungan yang beraneka. Akhirnya, proses pemikiran ulang dan penafsiran ulang hukum secara independen yang dikenal sebagai ijtihad tidak dapat dimungkiri.

Hal yang demikian merupakan kondisi yang wajar akibat dinamika sosial. Saya sebenarnya ingin menyampaikan bahwa seiring perkembangan waktu dan perkembangan pemikiran, teori klasik yang menganggap *ijma'*, dan qiyas sebagai sumber hukum yang telah disepakati mulai terjadi pergeseran, dalam artian kata sumber hanya berlaku pada Al-Qur'an dan Sunnah. Karena hanya dari keduanya digali norma-norma hukum, sedangkan *ijma'*, qiyas, *istihsan*, *istislah*, *istilahab*, *maslahah*, *mursalah* tidak termasuk dalam kategori sumber hukum, tapi semuanya termasuk dalil hukum.[87]

Jadi dalil-dalil selain Al-Qur'an dan Sunnah bisa diartikan sebagai salah satu cara ijtihad untuk mengistinbathkan hukum. Mereka merupakan proses ijtihad yang setematis untuk mengungkapkan ketetapan hukum. Sepenuhnya tergantung pada otoritas baik dan Al-Qur'an maupun Sunnah. Dengan demikian, dalil-dalil ini saling terkait dan pada dasarnya merujuk pada Al-Qur'an. Pernyataan ini senada dengan pendapat Ahmad Hasan yang menyatakan bahwa qiyas itu bukan sebagai sumber hukum melainkan salah satu cara ijtihad untuk mengistinbathkan hukum.[88]

Namun terlepas dari pergeseran itu, yang jelas Al-Qur'an, Hadis, *ijma'*, dan ijtihad merupakan sumber dan dalil hukum Islam. Abdur Rahman I. Doi menyebutkan: "*The primary sources of the Shari'ah, Islamic Legal system, are the qur'an and the sunnah. The secondary sources are al-ijma', al-qiyas, and al-ijtihad which are detived from the legal injunctions of the holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet.*"[89]

Jelas bahwa Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama, sedangkan selain itu merupakan sumber pendukung yang tidak boleh terlepas dari sumber utama. Apa pun ceritanya, semua akan tetap dikembalikan kepada sumber ulama. Itulah yang menjadi ciri khas atau corak dalam hukum Islam yang menganut paham *theosentris*.

Tulisan ini tidak menjelaskan perincian tentang semua sumber atau dalil hukum Islam. Yang jelas dalam hukum Islam yang menjadi sumber

[87] Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 82.

[88] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Edisi terjemah *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Bandung: Pustaka, 1994) h. 103. Lihat juga *Qiyas Penalaran Analogis dan dalam Hukum Islam*, edisi terjemah *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Bandung: Pustaka, 2001), h. 1.

[89] Abdurrahman I Doi, Shari'ah, *The Islamic Law*, (Malaysia: A. S. Noordeen, 1992), h. 61.

ulama itu adalah Al-Qur'an dan Hadis. Adapun yang lain hanya merupakan dalil (cara berijtihad untuk meng-*istinbath*-kan hukum) yang tidak independen melainkan senantiasa terkait dengan sumber ulama. Dalam perkembangan selanjutnya pada ulama membagi sumber kepada yang telah disepakati dan dalil-dalil yang masih diperselisihkan. Masing-masing ulama fikih berbeda-beda dalam menggunakan dalil yang diperselisihan.

b. Sumber Hukum Barat

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, hukum Barat bercorak antroposentris. Saya menilai ini merupakan kecelakaan sejarah di mana pihak gereja dulu senantiasa menjadikan hukum sebagai alat legalisasi kemauan pihak gereja. Mungkin inilah salah satu faktor yang menjadikan hukum di Barat alergi kepada Tuhan.

Kita ketahui bahwa banyak sekali arti dari istilah sumber-sumber hukum dan sering kali menjadi sebab terjadinya kekeliruan-kekeliruan terkecuali jika kita teliti dengan saksama arti-arti yang khusus yang diberikan terhadap istilah tersebut.[90]

Perkataan "sumber hukum" dalam ilmu pengetahuan hukum sering kali digunakan dalam beberapa pengertian. Oleh karena itu, apabila dijumpai istilah sumber hukum, maka haruslah lebih dahulu diketahui dalam pengertian apa istilah itu digunakan. Berikut ini dikemukakan beberapa pengertian atas istilah sumber hukum itu:

1) Sumber hukum dalam pengertiannya sebagai "asalnya hukum" ialah berupa keputusan penguasa yang berwenang untuk memberikan keputusan tersebut. Artinya, keputusan itu haruslah berasal dari penguasa yang berwenang (mempunyai wewenang) untuk itu.
2) Sumber hukum dalam pengertiannya sebagai "tempat" yang ditemukannya peraturan-peraturan hukum yang berlaku sumber hukum dalam pengertian ini membawa kepada penyelidikan tentang macam, jenis, dan bentuk dari peraturan dan ketetapan.
3) Sumber hukum dalam pengertiannya sebagai hal-hal yang dapat atau seyogianya memengaruhi kepada penguasa di dalam menentukan hukumnya. Misalnya, keyakinan akan hukumnya, rasa keadilan, perasaan akan hukumnya, atau rumusan lain yang semacam itu, entah dari penguasa ataupun rakyatnya/masyarakatnya, dan juga teori-teori, pendapat-pendapat, atau ajaran-ajaran dari ilmu pengetahuan hukum.[91]

---

[90] George Whitecross Paton, A *Text Book of Jurisprudence*, (London: Oxford University Press, 1951), h. 234.

[91] Riduan Syahrani, *Rangkuman Inti sari Ilmu Hukum*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1999), h. 97-98.

Secara umum yang dimaksud dengan sumber hukum adalah segala apa saja yang menimbulkan aturan-aturan yang mempunyai kekuatan yang bersifat memaksa yakni aturan-aturn yang kalau dilanggar mengakibatkan sanksi yang tegas dan nyata.[92]

Selain pengertian di atas adapun istilah "sumber hukum formil dan sumber hukum materiel". Dalam buku-buku ilmu pengetahuan hukum yang mempelajari teori hukum, sering kali yang dimaksud dengan sumber hukum formil ialah apa yang dimaksud sebagai tempat di mana ditemukan peraturan-peraturan hukum positif yaitu menunjuk kepada bentuk-bentuk peraturan dan ketetapan. Sumber-sumber itu sebagai berikut:

1) Perundang-undangan.[93]
2) Kebiasaan (*custom*).[94]
3) Keputusan hakim (*jurisprudence*).[95]
4) Perjanjian (*treaty*/traktat).[96]
5) Pendapat sarjana hukum (doktrin).[97]

Adapun yang dimaksud dengan sumber hukum materiel adalah apa yang dimaksud sebagai sumber hukum dalam pengertian sebagai hal-hal yang dapat memengaruhi kepada penguasa dalam menentukan hukumnya.[98] Dengan kata lain, sumber hukum dalam arti materiel yaitu yang menentukan corak isi hukum atau sesuatu yang tecermin dalam isi hukum. Sumber hukum materiel menentukan darimana asal hukum, menentukan ukuran, isi apakah yang harus dipenuhi agar bisa disebut hukum serta mempunyai kekuatan yang mengikat, yaitu sebagai norma yang harus ditaati sebagai hukum.[99]

Satjipto Rahardjo menjelaskan bahwa sumber sumber hukum justru bisa dibagi kepada sumber yang bersifat hukum dan bersifat sosial. Dan

---

[92] C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 46.

[93] Perundang undangan yang telah dilegalkan dalam sebuah negara dan memiliki sanksi tertentu bagi warga negara yang melanggarnya. Bisa dalam bentuk hierarki yang paling tinggi sampai yang terendah sesuai dengan asas yang berlaku dalam sebuah negara tersebut, seperti negara bagian, sistem otonomi daerah, dan selainnya.

[94] Perbuatan manusia yang telah dilakukan berulang-ulang dalam hal yang sama, lihat C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, h. 48.

[95] Segala keputusan hakim terdahulu yang menjadi panduan dan acuan hukum dalam kasus yang sama di masa seterusnya. *Jurisprudence* ada dua macam, yaitu: (1) yang tetap, yakni keputusan hakim yang terjadi karena serangkaian keputusan serupa dan yang menjadi dasar pengadilan untuk mengambil keputusan; dan (2) tidak tetap.

[96] Ialah perjanjian (konsensus) yang dilakukan oleh dua orang atau dua pihak, maka akibat perjanjian itu bahwa pihak pihak yang bersangkutan terikat pada isi perjanjian tersebut.

[97] Pendapat sarjana hukum yang ternama juga memiliki kekuasaan dan berpengaruh dalam pengambilan keputusan oleh hakim.

[98] C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, h. 99.

[99] Suparman Usman, *Hukum Islam*, h. 31.

melihat perundang-undangan yang berlaku bisa diketahui melalui hakikatnya yang memiliki ciri-ciri umum, komprehensif, dan universal. Bisa juga dilihat dari hakikat sosial perundang undangan dan hakikat kebahasaannya, seperti bebas, emosi, datar, dan sebagainya.[100]

Isi hukum ditentukan oleh faktor-faktor ideal dan kemasyarakatan. Faktor ideal adalah tujuan langsung dari hukum itu sendiri yang dapat dipengaruhi keadaan dan kebutuhan konkret dari masyarakat. Adapun faktor kemasyarakatan adalah yang membentuk hukum berasal dari keadaan yang aktual di dalam lingkungan masyarakat.

Sumber hukum formal didefinisikan oleh Salmond dengan aturan hukum yang berasal dari kekuatan memaksa dan validitas. Adapun sumber hukum materiel itu menyangkut materi hukum (isi) bukan kevaliditasannya. Sumber hukum formal adalah kehendak negara yang dimanifestasikan ke dalam undang-undang atau putusan peradilan. Sebuah contoh sumber materiel adalah kebiasaan. Aturan-aturan yang menilai kebiasaan menjelma menjadi hukum yang bersumber dari kehidupan bermasyarakat, akan tetapi yang menjadikan ia punya kekuatan hukum bukanlah kebiasaannya itu akan tetapi itu ditentukan oleh peradilan demikian kata Salmond. Bagaimanapun, pendekatan ini tergantung dari definisi hukum yang secara khusus diambil oleh Salmond. Jika hukum dianggap sesuatu yang dibuat oleh kehendak Negara maka sumber hukum formalnya adalah negara. Jika hukum itu merupakan perintah (titah) penguasa, maka penguasa itulah sumber hukum formalnya.[101]

Namun apabila kita mengambil definisi yang berbeda, maka kita juga akan membuat kesimpulan bahwa sumber hukum formalnya adalah yang lain. Jika validitas hukum dikarenakan hukum itu merupakan pengejawantahan hukum alam (*natural law*) atau keadilan yang absolut (*absolute justice*), maka sumber hukumnya adalah tataran ideal yang sudah diletakkan itu. Jika kevaliditasan hukum itu merupakan rasa kebenaran (hak), maka hak itulah yang menjadi sumber hukumnya jika bervaliditasan hukum itu adalah dari hasil kebiasaan maka kebiasaan masyarakat itulah yang menjadi sumber hukum.[102]

Jadi pandangan tentang sumber hukum, baik formal maupun materiel itu tergantung dari sudut pandangnya masing-masing. Tapi paling tidak pembagian formal dan materiel ini dapat diterima walaupun ada juga yang memprotesnya, seperti Dr. Allen: “Begitu banyak teori yang berbeda yang sudah dibuat yang ada di sekitar peristilahan sumber, lebih

[100] Satjipto Rahardjo *Ilmu Hukum*, (Bandung, Citra Aditya Bhakti, 2000), h. 81.

[101] Makalah Sugeng W., 2001. Lihat juga dalam George Whitecross Paton, A *Text Book of Jurisprudence*, h. 140.

[102] *Ibid.*

baik menggunakan terminologi yang lain dengan mengajukan pertanyaan: *what is the secret of the validity of law*? *Whence comes the* materiel *from which law is fashioned*?"[103]

Di negara modern, hukum secara normal dibuat oleh legalisasi formal atau putusan peradilan atau yang lain (legislatif dan yudikatif), baik secara perorangan maupun kelompok orang yang bekerja sesuai perintah dari penguasa. Sumber materiel sangat komprehensif semuanya itu digambarkan dalam kerangka proses kerja.[104]

Saya berpikir bahwa sumber hukum Barat itu tergantung dari kevaliditasan apa yang kita jadikan sebagai tolok ukurnya. Menggunakan tolok ukur yang berbeda menghasilkan hasil yang beda pula.

Muslehuddin dalam bukunya yang diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi menjelaskan secara panjang lebar seputar perbandingan antara hukum Islam dan hukum dunia melalui filsafat. Secara jelas pula diterangkan sumber-sumber hukum primer (sahih) yang diakui dalam Islam dan sistem hukum sekundernya (yang lahir seiring masa, tempat, dan keadaan). Begitu juga ketika berbicara tentang hukum dunia dan perbandingan antara sistem hukum Islam dan sistem hukum dunia. Akan menjadi menarik, sebab kajian hukum dalam ranah keilmuan akan semakin luas dan besar seiring kebutuhan hukum yang berkembang di masyarakat.[105]

[103] *Ibid.*

[104] *Ibid.*

[105] M. Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian Wahyudi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, t.th.), h. 43.

2

Maqashid Syariah

A. MENGENAL MAQASHID SYARIAH

Ketika disebutkan *maqashid* syariah, setiap orang yang pernah mengkajinya selalu mengaitkannya dengan nama Abu Ishaq asy-Syatibi. Sebab beliau memang populer dengan sebutan Bapak *Maqashid* Syariah, dengan karyanya yang dikenal luas dengan kitab *Al-Muwafaqat*.

Sekalipun disebut sebagai "bapak *maqashid* syariah", Imam asy-Syatibi tidak pernah mendefinisikan dengan jelas pengertian dari *maqashid* syariah. Tampaknya beliau beranggapan bahwa orang yang sudah khatam membaca buku *Al-Muwafaqat* akan mampu memberikan definisi tentang *maqashid* syariah.

Definisi *maqashid* syariah pertama kali didefinisikan oleh ulama kontemporer seperti Dr. Thahir Bin Asyur dalam bukunya *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyah*. Menurutnya, *maqashid* syariah adalah:

> المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة
>
> "Beberapa tujuan dan hikmah yang dijadikan pijakan syariat dalam seluruh ketentuan hukum agama dan mayoritasnya. Dengan sekira beberapa tujuan tersebut tidak hanya untuk satu produk hukum syariat secara khusus."[106]

Jika dikaji, pengertian *maqashid* syariah di atas bersumber dari apa yang dituliskan Imam Syatibi di dalam kitab *Al-Muwafaqat*:

[106] Thahir ibn Ashur, *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*, (Qatar: Wazirat al-Awqaf, 2014), h. 51.

"*Maqashid* dibagi menjadi dua bagian, yaitu *maqashid syar'i* dan *maqashid mukallaf*. Untuk jenis pertama, ada empat hal yang disampaikan, yakni: (1) tujuan syara' menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan umatnya; (2) hukum tersebut untuk dipahami secara baik, maka tak aneh kalau *uslub* Al-Qur'an begitu mengalir; (3) hukum diadakan untuk men-*taklif* (melatih) mukalaf; (4) manusia sebagai objek hukum harus mengikuti ketentuan-ketentuan *syara'* serta tidak boleh menuruti kehendak nafsunya sendiri."[107]

Dr. 'Alal Al-Fasi memberikan definisi *maqashid* syariah yang lebih ringkas lagi, sebagai berikut:

الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها

"Tujuan (umum) dari pemberlakukan syariat dan beberapa rahasia (khusus) yang terkandung dalam setiap produk hukum."

Pengertian di atas lebih riil menjelaskan cakupan *maqashid* syariah. Terlebih lagi, jika membaca penjelasannya yang bernada,

"Tujuan umum pemberlakuan syariat adalah memakmurkan kehidupan di bumi, menjaga ketertiban di dalamnya, senantiasa menjaga stabilitas kemaslahatan alam dengan tanggung jawab manusia menciptakan lingkungan yang sehat, berlaku adil dan berbagai tindakan yang dapat memberi manfaat bagi seluruh lapisan penghuni bumi."

Bisa disimpulkan dari definisi-definisi di atas, bahwa inti *maqashid* syariah mengarah pada tujuan pencetusan hukum syariat dalam rangka memberi kemaslahatan bagi kehidupan manusia di dunia dan akhirat kelak, baik secara umum (*maqashid as-syariah al-'ammah*) atau khusus (*maqashid as-syariah al-khashshah*).[108]

Oleh sebab itu, muncul pertanyaan, "apakah hukum yang ditetapkan Allah Swt. dilatarbelakangi *'illat* (sebab)?" Bila dikaji dari disiplin ilmu *ushul fiqh*, para ulamanya berpendapat bahwa hukum Allah Swt. dilatarbelakangi *illat*, makanya mereka membatasi definisi *'illat* sebagai *al-'alamah al-mu'arifah li al-ahkaam*. Artinya, *'illat* hanya sebagai petanda hukum, bukan yang menetapkan (*mutsbit*) hukum. Sejatinya yang menetapkan hukum adalah Allah Swt., karena itu imam Syathibi mengatakan, "Saya telah meneliti syariah Islam, dan semuanya diturunkan demi kemaslahatan umat."[109]

[107] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Maktabah al-Ashyritah, 2003), h. 5.

108 Ahmad Al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqashid 'Inda al-Iman al-Syatibi*, (Herndon: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr Islami, 1995), h. 17-19.

[109] Fadlolan Musyaffa' Mu'thi, *Islam Agama Mudah*, (Semarang: Syauqi Press, 2007), h. 106.

Tujuan Pemberlakuan Hukum dalam Islam

Secara prinsip, kewajiban yang dibebankan *syara'* kepada mukalaf kembali kepada upaya untuk mengajawantahkan maksu dan tujuan penciptaan manusia. Oleh karena itu, menurut Imam Syathibi bahwa tujuan pemberlakukan hukum dalam Islam terbagi kepada tiga tingkatan.

Pertama, *al-dharuriyyat* (keperluan primer/asas). *Al-dharuriyyat* adalah tingkatan tertinggi dalam *maqashid* syariah. Ia merupakan penentu adanya kemaslahatan dunia dan akhirat. Maksudnya, sebuah harga mati yang harus dipertahankan eksistensinya, dengan sekira-kira apabila tidak ada, akan mengakibatkan terbengkalainya kemaslahatan mukalaf di dunia maupun di akhirat.

Ada dua kategori untuk menjaga fungsi *dharuriyyat*:

a. Menunaikan rukun dan kaidah pokok. Kedua hal ini merupakan piranti pokok. Tanpanya, aktivitas dianggap tidak ada.
b. Mengeliminasi hal-hal yang bisa menyebabkan hilang atau kurang optimalnya hasil dari suatu aktivitas.[110]

Ada lima unsur pokok yang harus diperhatikan dalam *maqashid ad-dharuri*, yaitu: (a) menjaga agama (*hifdz din*); (b) menjaga nyawa (*hifdz al-nafs*); (c) menjaga keturunan (*hifdz an-nasl*); (d) menjaga harta (*hifdz maal*); dan (e) memelihara akal (*hifdz 'aql*). Bahkan ada yang menambahkan satu lagi menjadi enam unsur pokok, yaitu menjaga kehormatan.[111] Namun ketika terdapat kondisi dilematis di antara beberapa aspek *maqashid ad-dharuri* di atas, maka yang didahulukan adalah menjaga agama, nyawa, nasab, akal, dan kemudian harta. Ada juga ulama yang mendahulukan terlebih dahulu adalah maslahat harta.[112]

Kedua, *al-hajiyyat* (keperluan sekunder), adalah kebutuhan untuk mencapai sebuah kemaslahatan, dengan sekira apabila tidak diusahakan sebenarnya tidak akan membuat terbengkalainya kemaslahatan secara totalitas, hanya akan menimbulkan *masyaqqah* (kesulitan).

Ketiga, *al-tahsini* (keperluan tersier). *At-tahsini* adalah kebutuhan yang dianggap baik menurut pandangan umum. Dengan sekira-kira, apabila tidak diupayakan, tidak akan membuat hilangnya kemaslahatan atau mengalami kesulitan (*masyaqqah*), akan tetapi hal tersebut hanya bersifat melengkapi eksistensi maslahat *dhururiyat* atau *hajiyat*.[113]

Sejatinya, ketiga tingkatan *maqashid* di atas memiliki keterkaitan antara satu dan lainnya. Sebagai contoh, dalam memelihara agama dalam

[110] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, h. 8.
[111] Abu Bakar al-Maliki al-'Arabi, *Al-Mahshul fi Ushul al-Fiqh*, (t.t., t.p., t.th.)
[112] Ibnu Amir Al-Hajj, *al-Taqrir wa al-Tahbir*, (Maktabah al-Syamilah), V: 472
[113] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, h. 5.

aspek *dharuriyat*-nya antara lain mendirikan shalat. Shalat merupakan aspek *dharuriyat*, kewajiban menghadap kiblat adalah aspek hajiyat, dan menutup aurat adalah aspek *tahsiniyat*.[114]

Menurut hemat penulis, jika dikaji lebih mendalam lagi, untuk mencapai pemeliharaan kelima unsur pokok secara sempurna, menjadi keharusan ketiga tingkatan *maqashid* di atas tidak boleh dipisahkan. Sebab, saling memiliki keterkaitan antara satu dan lainnya. Bahasa lebih sederhana lagi, bagi Imam Syatibi, hajiyat adalah penyempurna *dharuriyat*. *Tahsiniyat* menjadi penyempurna bagi hajiyat. Adapun *dharuriyat* sendiri menjadi pokok bagi hajiyat dan *tahsiniyat*.

B. PRINSIP-PRINSIP MAQASYID AS-SYARI'AH

Maqasyid as-syari'ah terdiri dari dua kata, yaitu *maqasyid* yang artinya kesengajaan atau tujuan dan *syari'ah* artinya jalan menuju sumber air, ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan. Adapun tujuan *maqasyid syari'ah* yaitu untuk kemaslahatan manusia.[115] Kemaslahatan dapat terealisasikan dengan baik jika lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.

Tujuan *syari'* dalam mensyariatkan ketentuan hukum kepada orang-orang mukalaf adalah dalam upaya mewujudkan kebaikan-kebaikan bagi kehidupan mereka, melalui ketentuan-ketentuan yang *daruriy, hajiy,* dan *tahsiniy*.[116] Syatibi berpandangan bahwa tujuan utama dari syariah adalah untuk menjaga dan memperjuangkan tiga kategori hukum. Tujuan dari tiga kategori tersebut ialah untuk memastikan bahwa kemaslahatan kaum Muslimin, baik di dunia maupun di akhirat terwujud dengan cara yang terbaik karena Tuhan berbuat demi kebaikan hamba-Nya.[117]

1. *Al-maqasyid ad-daruriyat,* secara bahasa artinya adalah kebutuhan yang mendesak. Dapat dikatakan aspek-aspek kehidupan yang sangat penting dan pokok demi berlangsungnya urusan-urusan agama dan kehidupan manusia secara baik. Pengabaian terhadap aspek tersebut akan mengakibatkan kekacauan dan ketidakadilan di dunia ini, dan kehidupan akan berlangsung dengan sangat tidak menyenangkan. *Daruriyat* dilakukan dalam dua pengertian, yaitu pada satu sisi kebutuhan itu harus diwujudkan dan diperjuangkan, sementara

[114] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, h. 8.

[115] Totok Jumantoro, *Kamus Ushul Fikih* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), h. 196.

[116] Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial: Dirasah Islamiyah III*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), h. 29.

[117] Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001). h. 248.

di sisi lain segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.

2. *Al-maqasyid al-hajiyyat*, secara bahasa artinya kebutuhan. Dapat dikatakan adalah aspek-aspek hukum yang dibutuhkan untuk meringankan beban yang teramat berat, sehingga hukum dapat dilaksanakan dengan baik. Contohnya mempersingkat ibadah dalam keadaan terjepit atau sakit, di mana penyederhanaan hukum muncul pada saat darurat dalam kehidupan sehari-hari.
3. *Al-maqasyid at-tahsiniyyat*, secara bahasa berarti hal-hal penyempurna. Menunjuk pada aspek-aspek hukum seperti anjuran untuk memerdekakan budak, berwudhu sebelum shalat, dan bersedekah kepada orang miskin.

Kelima prinsip universal dikelompokkan sebagai kategori teratas *daruriyyat* secara epistemologi mengandung kepastian, maka mereka tidak dapat diabaikan. Justru kesalahan apa pun yang memengaruhi kategori *daruriyyat* ini akan menghasilkan berbagai konsekuensi yang berada jauh dari kelima prinsip universal tadi. Dua kategori lainnya *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* yang secara struktural tunduk pada dan secara substansial merupakan pelengkap dari *daruriyat* akan terpengaruh, meskipun hal apa pun yang mengganggu *tahsiniyyat* akan sedikit berpengaruh pada *hajiyyat*. Sejalan dengan itu maka memperhatikan ketiga ketegori tersebut berdasarkan urutan kepentingannya dimulai dari *daruriyyat* dan diakhiri oleh *tahsiniyyat*.

Salah satu bagian penting dari pembagian hukum adalah kesediaan untuk mengakui bahwa kemaslahatan yang dimiliki oleh manusia di dunia dan di akhirat dipahami sebagai sesuatu yang relatif, tidak absolut. Dengan kata lain, kemaslahatan tidak akan diperoleh tanpa pengorbanan sedikit pun. Sebagai contoh semua kemaslahatan yang diatur oleh hukum yang berkenaan dengan kehidupan seperti pangan, sandang dan papan memerlukan pengorbanan dalam batas yang wajar. Tujuan dari pada hukum adalah untuk melindungi dan mengembangkan perbuatan-perbuatan yang lebih banyak kemaslahatannya, dan melarang perbuatan-perbuatan yang diliputi bahaya dan memerlukan pengorbanan yang tidak semestinya.

Kemaslahatan yang ingin diselesaikan adalah yang memiliki syarat seperti berikut:

1. Masalah itu harus riel atau berdasarkan prediksi yang kuat dan bukan khayalan.
2. Maslahat yang ingin diwujudkan harus benar-benar dapat diterima akal.

3. Harus sesuai dengan tujuan syariat secara umum, dan tidak bertentangan dengan prinsip umu syariat.
4. Mendukung realisasi masyarakat *daruriyat* atau menghilangkan kesulitan yang berat dalam beragama.

Adapun manfaat mempelajari *maqasyid asy-syariah*, sebagai berikut:

1. Mengungkapkan tujuan, alasan, dan hikmah *tasyri*' baik yang umum maupun khusus.
2. Menegaskan karakteristik Islam yang sesuai dengan tiap zaman.
3. Membantu ulama dalam berijtihad dalam bingkai tujuan syariat Islam
4. Mempersempit perselisihan dan *ta'shub* di antara pengikut mazhab *fiqh*.

Syari' dalam menciptakan syariat (undang-undang) bukanlah sembarangan, tanpa arah, melainkan bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan umum, memberikan kemanfaatan dan menghindarkan ke-*mafsadah*-an bagi umat manusia.

Mengetahui tujuan umum diciptakan perundang-undangan itu sangat penting agar dapat menarik hukum suatu peristiwa yang sudah ada nashnya secara tepat dan benar dan selanjutnya dapat menetapkan hukum peristiwa-peristiwa yang tidak ada *nash*-nya.[118]

C. PELENGKAP MAQASYID AS-SYARI'AH

Ketika Tuhan mensyariatkan shalat untuk menegakkan dan memelihara unsur agama, *syari'* memerintahkan agar shalat itu dikumandangkan dengan azan sesudah masuk waktu dan dikerjakan dengan berjamaah sebagai kelengkapannya.

Tuhan menetapkan hukum *qishash* untuk memelihara jiwa seseorang. Agar tercapai maksud semula tanpa menimbulkan akses yang berlebihan dan permusuhan baru, Tuhan melengkapi syarat pelaksanaannya hendaknya sebanding antara hukum *qishash* yang dijatuhkan dan tindakan yang pernah dikerjakan. Untuk memelihara dan menjaga keturunan, syariat menetapkan hukum perkawinan dan mengharamkan berzina.

Tatkala syariat mengharamkan minum khamar untuk memelihara akal, maka syariat menetapkan keharamannya itu secara mutlak, sekalipun sedikit atau tidak sampai memabukkan peminumnya tetap diharamkan.

[118] Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1996), h. 329.

1. Pelengkap Maqasyid Hajiyat

Tatkala *syara'* memberikan kemurahan kepada orang yang sedang dalam berpergian untuk meng-*qashar* shalat lalu disempurnakan kemurahan itu dengan diperbolehkan men-*jama'*-nya.

Syara' memperbolehkan orangtua untuk menikahkan anak perempuannya yang belum dewasa, lalu kebolehan itu disempurnakan dengan memberikan syarat adanya *kafa'ah* (seimbang) antara anak yang bakal dinikahkan itu dan calon suami yang mengawininya dan maskawinnya harus mahar *mitsil* (mas kawin yang nilainya sesuai dengan kondisi sosial kelurga sang istri).

2. Pelengkap Maqasyid Tahsiniyat

Syari' mewajibkan untuk bersuci untuk menegakkan urusan *tahsiniy*. Kemudian kewajiban bersuci itu disempurnakan dengan aturan-aturan sunat bagi bersuci. Tatkala *syari'* mensunatkan menyembelih hewan kurban, disempurnakan perintah itu agar binatang yang dikurbankan dipilih dari binatang yang tidak cacat.

3. Urutan Maqasyid as-Syari'ah

Sebagaimana diterangkan di awal bahwa *maqasyid as-syari'ah* adalah untuk menegakkan dan memelihara *ummur ad-dharuriyat* itu adalah tujuan yang sangat penting. Sebab bila *maqasyid ad-dharuriyat* itu tidak tercapai, maka kehidupan manusia akan berantakan dan kemaslahatan umum akan musnah. Berikutnya adalah *maqasyid hajiyat*, *maqasyid* ini setingkat lebih rendah daripada yang pertama, lantaran jika sekiranya tidak tercapai hanya akan membawa kesulitan bagi manusia, tidak sampai membawa kehancuran hidup. Tingkatan yang terakhir adalah *maqasyid tahsiniyat*, tidak terpenuhinya *maqasyid* ini dalam kehidupan manusia tidaklah sekacau sekira *maqasyid daruriyat* dan tidak sesulit *maqasyid hajiyat* jika tidak terwujud. Hanya saja tidak terpenuhinya *maqasyid tahsiniyat* tata hidup manusia kurang sempurna dan tidak harmonis.

Atas dasar itulah hukum-hukum dan peraturan yang ditetapkan untuk memelihara urusan *dharuriyah* lebih hak untuk dipelihara. Kemudian hukum-hukum yang dibuat untuk urusan *hajiyat* dan *tahsiniyat*.

Pada hakikatnya hukum *tahsiniy* dianggap sebagai penyempurna hukum *hajiy* dan hukum *hajiy* sebagai penyempurna hukum *dharuriy*. Oleh karena itu, urusan *daruriy* menjadi dasar seluruh *maqasyid* syariah. Barangsiapa yang mengabaikan urusan *hajiyat* dan *tahsiniyat* maka ia juga mengabaikan hukum *dharuriyat*.

Shalat adalah urusan *dharuriyat* untuk memelihara agama, dan menghadap kiblat adalah sebagai penyempurna. Oleh karena itu, tidak boleh menggugurkan shalat disebabkan kehilangan kiblat. Makan dan minum adalah urusan *dharuriy* untuk menjaga jiwa seseorang. Adapun menjauhi barang-barang yang najis termasuk urusan *tahsiniy* dan sebagai pelengkap. Oleh karena itu, apabila seseorang tidak mendapatkan makanan yang menghidupi, ia diperkenankan makan bangkai. Sebab menjaga jiwa dari kehancuran harus didahulukan daripada menjaga kesucian makanan. Demikian juga berobat adalah urusan *daruriy* untuk menjaga jiwa, sedangkan menutup aurat adalah urusan *tahsini*.

4. Perantara Maqasyid as-Syari'ah

Sebagaimana dijelaskan berulang kali bahwa tujuan hukum perundang-undangan ialah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan bagi manusia. Maksud tersebut dapat terwujud karena perintah dan kewajiban syariat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya dan dijauhi segala larangannya.

Pengetahuan dan pemahaman yang benar mengenai sebab-sebab perintah itu dikeluarkan menjadi pendukung utama untuk menaati perintah syariat. Karena sebab-sebab syariat dikeluarkan selalu mengikuti status hukum musababnya. Artinya jika status hukum musababnya adalah wajib maka wajib pula hukum sebab yang terjadi perantaranya.

Tak ada bedanya dengan perintah-perintah syariat, larangan-larangannya dan mempunyai perantara-perantara, yang mengantar kepada perbuatan itu terlarang. Tidak logis apabila suatu perbuatan dilarang, sedang perantaranya dibolehkan. Oleh karena itu perantara (*wasilah*) dari suatu larangan yang kuat seharusnyalah mengikuti status hukum yang diperantarai, yakni terlarang juga.

Berdasarkan ketentuan tersebut muncullah dua kaidah yang penting yakni: (a) sesuatu yang menjadikan kewajiban sempurna karena wajib adanya; dan (b) menutup jalan menuju ke perbuatan terlarang.

D. MAQASHID SYARIAH DALAM BACAAN IMAM SYATIBI

Setelah dikemukakan definisi dan tingkatan *maqashid* syariah, dapat diketahui bahwa substansi utama dari *maqashid* syariah adalah kemaslahatan. Kemaslahatan tersebut jika ditinjau dari sisi taklif Tuhan berwujud kepada dua bentuk. Yaitu hakiki dan majazi. Dalam bentuk hakiki, kemaslahatan tersebut memberi makna kepada kemanfaatan secara lang-

sung dalam arti kausalitas. Adapun dalam majazi, bentuk yang merupakan sebab yang membawa kepada kemaslahatan.[119]

Dalam bacaan Imam Syathibi yang termaktub di dalam kitab *Al-Muwafaqat*-nya, bahwa kemaslahatan sendiri memiliki dua sudut pandang, yaitu *maqashid al-syar'i* (tujuan Tuhan) dan *maqashid al-mukallaf* (tujuan mukalaf).[120] *Maqashid al-syar'i* mengandung empat aspek, yaitu:

1. Tujuan awal dari syariat yang mengandung kemaslahatan dunia dan akhirat;
2. Syariat sebagai suatu yang harus dipahami;
3. Syariat sebagai suatu hukum taklif yang harus dilakukan; dan
4. Tujuan syariat adalah membawa manusia ke bawah naungan hukum.[121]

Jika dianalis, Imam Syathibi membagi keempat aspek tersebut bertujuan untuk menjelaskan *maqashid* syariah lebih perinci. Aspek pertama berkaitan dengan kandungan dan hakikat *maqashid* syariah. Aspek yang kedua berkaitan dengan bahasa yang terdapat di dalam syariat sehingga bisa dipahami dan tercapai kemaslahatan yang terkandung di dalamnya. Aspek ketiga berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Aspek keempat berkaitan kebutuhan manusia sebagai mukalaf yang berupaya membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.[122]

Oleh sebab itu, untuk mencapai kebutuhan dari keempat aspek di atas lebih maksimal, Syathibi menetapkan syarat-syarat pengkaji *maqashid* syariah. Syarat-syarat tersebut tidak jauh berbeda dengan syarat menjadi mujtahid. Paling tidak, pengkaji *maqashid* memenuhi tiga syarat.

1. Memiliki Penguasaan Bahasa Arab

Al-Qur'an diturunkan Allah Swt. dalam bahasa Arab (QS. *asy-Syu'ara* [26]: 192-195), karena itu para pengkaji *maqashid* harus orang yang menguasai bahasa Arab dengan maksimal. Penguasaan bahasa Arab yang dimaksud tidak hanya menguasai ilmu tata bahasa Arab saja, tetapi juga mengerti tentang kebiasan-kebiasan orang Arab dalam penggunaan bahasanya.

---

[119] Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Dar an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1997), h. 5.

[120] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, h. 5.

[121] *Ibid*.

[122] Asafri Jaya Bakri, *Maqashid Syariah dalam Pandangan as-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 70.

Penunjukan Syathibi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, tampaknya dimaksudkan bahwa Al-Qur'an dipaparkan dalam bahasa Arab yang tinggi dan berkembang di kalangan masyarakat Arab, baik dari sisi lafalnya maupun dari sisi ulsubnya. Syathibi menyebutkan contohnya dengan mengatakan bahwa orang-orang Arab terkadang menggunakan lafal umum (*'am*) dengan tujuan khusus (*khas*). Terkadang juga menggunakan lafal umum hanya digunakan untuk menunjukkan lafal umum dari satu dan sisi lain menunjukkan makna khusus.[123]

Oleh karena itu, Syathibi menjadikan penguasaan bahasa Arab yang difungsikan untuk memahami maksud kandungan Al-Qur'an menjadi tolok ukur pemahaman syariat itu sendiri.[124] Fazlurrahman memiliki pendapat yang sama dengan pendapat Syathibi tentang keharusan seseorang yang ingin memahami *maqashid* syariah harus menguasai bahasa Arab, termasuk di dalamnya tentang idiom-idiom bahasa Arab pada zaman Nabi saw.[125] Demikian juga Muhammad Abu Zahrah, menurutnya secara pasti dapat dikatakan bahwa seluruh ulama *ushul fiqh* sepakat terhadap keharusan adanya kemampuan bahasa Arab bagi orang yang ingin mendalami dan menggali kandungan Al-Qur'an sebagai sumber hukum berbahasa Arab.[126]

2. Memiliki Pengetahuan tentang Sunnah

Sudah mafhum bahwa Sunnah berfungsi sebagai *bayan* (penjelas) terhadap Al-Qur'an. Sehingga, bagi Syathibi Sunnah juga merupakan sumber kedua ajaran Islam setelah Al-Qur'an. Sebab, penempatan tersebut dapat dilihat secara rasional dan tekstual. Secara rasional Sunnah sebagai penjabar Al-Qur'an, artinya posisi Sunnah lebih rendah dari Al-Qur'an yang dijabarkannya. Dalam Istilah Syathibi, Al-Qur'an disebut sebagai *mubayyan*. Jika *mubayyan* tidak ada, maka Hadis sebagai *bayan* tidak diperlukan. Akan tetapi, jika tidak ada *bayan*, maka *mubayyan* tidak hilang. Selain itu, Al-Qur'an juga diakui oleh Syathibi sebagai *qath'i al-wurud*, sedangkan Sunnah bersifat *zanni al-wurud*.[127]

Adapun pembuktian Sunnah sebagai sumber ajaran Islam secara tekstual dapat dibuktikan melalui Hadis Muadz bin Jabal menjadi qadi di Yaman dan Hadis-Hadis yang menjelaskan posisi Sunnah sebagai sumber hukum.[128] Di antaranya Hadis yang bersumber dari riwayat Ibnu Mas'ud

[123] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, h. 65.
[124] *Ibid.*, Jilid IV, h. 115.
[125] Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung Pustaka, 1984), h. 48.
[126] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.th.), h. 380.
[127] *Ibid.*, h. 7.
[128] *Ibid.*

yang berbunyi,

مَنْ عَرَضَ لَهُ مِنْكُمْ قَضَاءٌ فَلْيَقْضِ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ، فَإِنْ جَاءَهُ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ نَبِيُّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Siapa yang diminta memutuskan suatu perkara , maka hendaklahj ia putuskan berdasarkan Al-Qur'an. Jika tidak ditemukan putusannya berdasarkan Al-Qur'an, hendaklah ia memutuskan berdasarkan Sunnah Nabi."

Menurut penulis, Syathibi sepakat menyatakan bahwa pemahaman *maqashid* syariah yang terdapat di dalam Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam sangat ditentukan oleh pengetahuan dan pemahaman pengkaji *maqashid* terhadap Sunnah. Sebab, kedua sumber ini tidak mungkin dipisahkan. Untuk memberi penjelasan ini, Syathibi memberikan contoh melalui komentarnya terhadap firman Allah Swt. di dalam surah *an-Nahl* (16) ayat 44,

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...

Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka …

Syathibi menjelaskan ayat tersebut dengan mengatakan bahwa tak satu pun permasalahan yang ditemukan dalam Sunnah, kecuali telah disebutkan Al-Qur'an, baik secara global (*ijma'*) maupun secara terperinci (*tafsil*).[129] Penyataan Syathibi ini menunjukkan bahwa penegasannya tentang pemahaman Al-Qur'an menjadi sempurna ketika dibekali pengetahuan dan pemahaman terhadap Sunnah.

3. Mengetahui Sebab-sebab Turunnya Ayat

Menurut Syathibi, pengetahuan tentang sebab turunnya ayat adalah hal yang mutlak diperlukan untuk memahami kandungan Al-Qur'an. Sehingga posisinya berfungsi sebagai faktor eksternal yang cukup menentukan maksud dari suatu ayat.[130] Sebagaimana dimafhumi bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak turun sekaligus kepada Rasulullah saw., tapi berangsur-angsur. Sebagaimana Al-Zarqani membagi ayat dan surah Al-Qur'an dalam dua kelompok. Kelompok pertama, ayat dan surah Al-Qur'an yang diturunkan Allah tanpa dilatarbelakangi oleh sebab. Artinya, ayat dan surah Al-Qur'an seperti ini mutlak bertujuan memberi petunjuk agar manusia berpegang kepada kebenaran. Kelompok kedua, ayat dan surah Al-

[129] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, h. 12.
[130] *Ibid.*, Jilid III, 12.

Qur'an yang diturunkan-Nya berkaitan dengan sebab-sebab tertentu.[131]

Urgensi mengetahui sebab-sebab turunnya ayat disepakati oleh banyak para ulama. Imam ash-Shabuni yang dikenal sebagai ulama yang konsentrasi terhadap ayat-ayat hukum juga mengatakan bahwa di antara fungsi mengetahui sebab turun ayat adalah dapat mengetahui hikmah dan rahasia dari pensyariatan suatu hukum.[132] Demikian juga dengan imam As-Suyuthi. Ia memberikan *statement* dengan mengatakan bahwa tanpa mengetahui sebab-sebab turun ayat, akan sulit melakukan penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an bahkan tidak mungkin pada ayat-ayat tertentu.[133]

Syathibi memberikan contoh betapa pentingnya memahami sebab turun ayat terhadap firman Allah Swt. surah Ali Imran ayat (3): 187-188:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ

Dan (ingatlah) ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu), "Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan jangan kamu menyembunyikannya." Lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruknya takaran yang mereka terima. (QS. Ali Imran [3]: 187)

لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Janganlah sekali-kali menyangka bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan. Janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa bagi mereka siksa yang pedih. (QS. Ali Imran [3]: 188)

Berkaitan dengan ayat di atas, terdapat riwayat bahwa Marwan mengutus pengawalnya kepada Ibnu Abbas. Marwan berkata kepada pengawalnya, "Katakanlah kepada Ibnu Abbas! Jika setiap orang yang bergembira akan hasil perbuatannya dan ingin mendapatkan pujian atas sesuatu yang belum dikerjakannya akan mendapat azab dari Tuhan, maka tidak ada seorang pun di antara kita yang bebas dari azab Tuhan tersebut." Ibnu Abbas kemudian menerangkan bahwa yang dimaksud dengan kandungan ayat tersebut adalah orang-orang Yahudi. Menurut Ibnu Ab-

[131] Muhammad Abdurrahman al-Azhim al-Zarqani, *Manahil 'Irfan fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmi'ah, 1996), h. 106.

[132] Muhammad Ali ash-Shabuni, *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), h. 27.

[133] Abdurrahman as-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.), h. 108.

bas bahwa suatu ketika Nabi saw. bertanya kepada mereka tentang suatu hal, tetapi mereka tidak berterus terang, bahkan menyampaikan sesuatu yang keliru. Dengan tindakan yang mereka lakukan, mereka berharap mendapatkan pujian. Inilah yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut.

Menurut Syathibi, dapat diketahui bahwa ketika tidak mengetahui sebab turun ayat bisa menyebabkan kita salah persepsi dalam memahami maksudnya. Seperti terjadinya perbedaan pemahaman Marwan dengan apa yang diketahui Ibnu Abbas terhadap sebab turun ayat tersebut. Oleh karena itu, menurut Syathibi, adanya keharusan bagi kita mengetahui kebiasaan-kebiasaan orang Arab dan keadaan yang berlangsung ketika turun ayat. Pengetahuan ini dapat juga menghilangkan keraguan dalam memberikan pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.[134]

4. Formula Syathibi Memahami Maqashid Syariah

Bagi Syathibi, Ada tiga metode untuk memahami *maqashid* syariah.

Pertama, analisis terlebih dahulu lafal *al-amr* (perintah) dan *al-nahy* (larangan) yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Hadis secara cermat sebelum dihubungkan dengan persoalan-persoalan yang lain. Artinya, pengkaji *maqashid* syariah harus mengembalikan makna lafal *amar* atau *nahyi* secara hakiki. Bagi Syathibi, dalam konteks ini pemahaman terhadap tujuan perintah sebagai suatu hal yang harus diwujudkan atau dilakukan. Perwujudan isi dari perintah tersebut menjadi tujuan yang dikehendaki oleh Syari' (Allah). Demikian halnya dengan larangan juga.[135]

Urgensinya memahami makna lafal al-amar dan an-nahyi ini akan memberikan kontribusi yang baik. Tujuannya, supaya dapat menjaga dan membedakannya dengan maksud yang mengandung tujuan yang lain. Di antara contohnya adalah firman Allah Swt. di dalam surah *al-Jum'ah* ayat 9: *Bersegeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beri.*

Larangan jual beli dalam ayat ini bukanlah berdiri sendiri. Sebab, di ayat yang lain dijelaskan bahwa jual beli dihalalkan oleh Allah Swt.. Sebab itu, dengan memahami maksud dari *amar* tersebut, dapat ditentukan maksud dari perintah yang dikandungnya. Dalam *maqashid* syariah, lafal *amr* seperti ini tidak termasuk bagian dari hal yang dianalisis.

Menurut penulis, penekanan Syathibi terhadap pemahaman bentuk maksud dari lafal *amr* dan *nahyi* merupakan sikap kehati-hatiannya, supaya dapat melahirkan pemahaman-pemahaman *maqashid* syariah yang lebih tepat dan menjadi pertimbangan dalam penetapan dan pengembangan hukum Islam. Lafal-lafal *amr* dan *nahyi* lebih banyak berkaitan

[134] Imam Syatibi, Al-M*uwafaqat*, Jilid III, h. 348.
[135] *Ibid.*, jilid II, h. 393.

dengan masalah ibadah. Oleh sebab itu, Syathibi lebih menekankan pada analisis lafal agar dapat melahirkan pemahaman primer yang benar. Adapun pemahaman sekunder tidak menjadi pertimbangan yang menentukan.

Untuk mendekatkan pemahaman pembaca, penulis tampilkan contohnya. Misalnya saja, shalat. Di dalam Al-Qur'an, Allah Swt. berfirman: *Dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku* (QS. Thaha: 14). Kemudian di dalam surah al-Ankabut ayat 45, Allah berfirman: *Dirikanlah shalat! Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar.* Ayat-ayat tersebut mengandung perintah untuk mendirikan shalat, sekaligus secara jelas juga menunjukkan manfaat atau hikmah mendirikan shalat. Pada dasarnya, tujuan primer dari pensyariatan shalat adalah ibadah yang mengandung ketundukan kepada Allah secara ikhlas dan menyadari kehadiran diri di hadapan-Nya. Adapun hikmah shalat adalah terhindarnya dari perbuatan keji dan mungkar. Ini adalah tujuan sekundernya.

Dalam permasalahan yang bersifat *ta'abbudi*, tujuan primer menjadi sesuatu yang sangat menentukan. Makanya, ketegasan lafal perintah dan larang menjadi tujuan primer yang menentukan. Adapun terhindarnya dari perbuatan keji dan mungkar merupakan tujuan sekunder, tidak menjadi faktor yang menentukan dalam pensyariatan shalat. Oleh sebab itu, Syathibi memberikan statemen bahwa pencarian makna-makna dalam arti hikmah tidak menjadi faktor penentu dalam masalah ibadah.[136]

Kedua, analisis *'illah amr* dan *nahyi*. Urgensi dari '*illah amar* dan *nahyi* agar memberikan pemahaman *maqashid* syariah yang benar dan berdasar terhadap hukum yang ada. *'Illah amar* dan *nahyi* ada yang tersurat dan ada yang tersirat. Jika sudah tertera 'illahnya, wajib mengikutinya. Dengan mengikuti yang tertulis, tujuam hukum dalam perintah dan larangan tersebut dapat dicapai.[137]

Syathibi menjelaskan keterangan di atas dengan memberikan contoh bahwa pensyariatan nikah yang bertujuan antara lain melestarikan keturunan, pensyariatan jual beli yang bertujuan saling mendapatkan manfaat melalui suatu transaksi dan pensyariatan hudud untuk memelihara jiwa.

Apabila *'illah* hukum tidak dapat diketahui dengan jelas, kita harus *tawaqquf* (menyerahkan permasalahan tersebut kepada *Syari'* (Allah) yang lebih mengetahui tujuan-tujuan dari pensyariatan hukum.[138] Sikap *tawaqquf* ini menurut Syatibi dilatarbelakangi oleh dua pertimbangan:

a. Tidak boleh melakukan *ta'addi* (perluasan cakupan) terhadap apa

[136] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, h. 300.
[137] *Ibid*., h. 394.
[138] *Ibid.*

yang telah ditetapkan dalam *nash*. Upaya perluasan cakupan tanpa mengetahui *'illah* hukum, sama artinya dengan menetapkan suatu hukum sama tanpa dalil. Ini dapat dianggap bertentangan dengan syariah.

b. Tidak dibenarkannya melakukan perluasan cakupan terhadap apa yang telah ditetapkan dalam *nash*, akan tetapi hal tersebut diboleh-kan dengan syarat tujuan hukum dapat diketahui.[139]

Jika dibandingkan analisis lafal *amar* dan *nahyi* dengan analisis *'illah amar* dan *nahyi* dapat dikatakan bahwa perbedaannya terletak pada orientasi permasalahannya. Analisis lafal *amar* dan *nahyi* ditujukan pada *nash-nash* yang berkaitan dengan permasalahan ibadah. Adapun pendekatan *'illah* hukum lebih berhubungan atau berkaitan dengan permasalahan-permasalahan muamalah. Oleh karena itu, dalam permasalahan muamalah yang memiliki *'illah ma'mulah*, maka pemahaman *maqashid* syariah bertolak dari *'illah ma'mulah* tersebut. Adapun terhadap *nash-nash* yang tidak memiliki *'illah* yang jelas maka harus bersifat *tawaqquf*.

Sejatinya, *tawaqquf* yang ditawarkan Syathibi, menurut penulis, cenderung bersifat dinamis. Dikatakan dinamis karena ditinjau dari pertimbangan *tawaqquf* yang "ditawarkannya". Pada intinya, dari pertimbangan yang disebutkannya bahwa dalam permasalahan muamalah dibolehkan melakukan *ta'addi* jika tujuan hukum dapat diketahui dengannya. Sebab bagi Syathibi, *'illah* memiliki arti yang sangat luas, yaitu segala kemaslahatan dan hikmah yang berkaitan dengan *al-awaamir* (perintah-perintah), *al-ibaahah* (kebolehan), dan *al-mafaasid* (segala kerusakan) yang memiliki hubungan dengan *al-nawaahi* (segala larangan).[140]

Singkat kata, *'illah* dalam suatu hukum, bagi Syathibi, termasuk kemaslahatan dan kemafsadatan itu sendiri. Jika dihubungkan dengan usaha pemahaman *maqashid* syariah akan menunjukkan adanya hubungan yang kuat dan mampu membentuk suatu mekanisme pengembangan hukum yang dinamis. Karena '*illah* dalam arti kemaslahatan dan kemafsadatan secara umum merupakan *maqashid* syariah itu sendiri.

Contohnya Hadis yang berhubungan dengan masalah peradilan: "Tidak boleh seorang hakim mengambil suatu keputusan hukum dalam keadaan marah." Menurut Syathibi, keadaan marah adalah sebagai sebab. Adapun *'illah*-nya adalah timbulnya kewas-wasan pikiran dalam meletakkan dasar dan alasan-alasan hukum. Sebagaiman yang diakui Syathibi bahwa kadang-kadang lafal sebab disebut juga *'illah* karena dekatnya hu-

[139] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, h. 395.
[140] *Ibid.*, Jilid I, h. 265.

bungan antara keduanya.[141]

Ketiga, analisis terhadap *as-sukut as-syar'iyyah al-'amal ma'a qiyam al-ma'na al-muqtada lah* (sikap diam *as-Syari'* dari pensyariatan sesuatu). Formula ketiga ini digunakan Syathibi untuk melakukan pemahaman terhadap permasalahan hukum yang tidak disebutkan oleh *Syari'*. Permasalahan hukum tersebut memang sangat berdampak positif dalam kehidupan.

Syathibi sendiri membagi *as-Sukut as-syar'iyyah al-'amal* kepada dua bentuk, yaitu:

a. *As-sukut* karena tidak ada faktor pendorong atau motif untuk menetapkan hukum. Akan tetapi, pada rentang berikutnya dapat dirasakan manusia bahwa ketetapan hukum tersebut membawa dampak positif. Di antara contohnya tentang masalah-masalah yang muncul setelah Nabi saw. wafat, seperti pengumpulan mushaf Al-Qur'an, jaminan upah-mengupah dalam pertukangan, dan sebagainya.[142]
b. *As-sukut* yang ada faktor pendorong atau motif terhadap persoalan hukum, meskipun terdapat faktor yang mengharuskan *Syari'* untuk tidak bersikap diam pada waktu munculnya persoalan hukum tersebut. Syathibi memberikan contoh *as-Sukut* ini tentang sujud syukur dalam Mazhab Maliki.[143]

Syathibi menjelaskan bahwa *as-sukut* kedua ini memiliki sikap bahwa keberlakuan suatu hukum harus seperti apa adanya. Artinya, tanpa melakukan penambahan dan pengurangan terhadap apa yang telah ditetapkan. Apa yang telah ditetapkan, maka itulah yang diingikan oleh *Syari'* atau dapat disebut sebagai *maqashid* syariah. Penambahan terhadap hukum yang telah ditetapkan dapat dianggap sebagai bidah dan bertentangan dengan apa yang dikehendaki *Syari'*.[144]

Oleh karena itu, ketika sujud syukur dicontohkan Syathibi adalah bukti nyatanya. Tidak syariatkannya sujud syukur karena di satu sisi tidak dilakukan oleh Nabi saw. di masanya, sedangkan di sisi lain faktor pendukung atau motif lain ada di dalamnya. Yaitu, realisasi syukur terhadap nikmat yang tak terpisahkan dari kehidupan manusia, kapan dan di mana pun ia berada. Dengan demikian, sikap diam atau tidak melakukan sujud syukur oleh Nabi saw. menunjukkan tidak dianjurkannya. Konsekuensinya, menurut Syatibi, pensyariatan yang dilakukan kemudian dapat disebut sebagai tambahan yang cenderung dianggap sebagai bid'ah.

[141] *Ibid.*
[142] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid I, h. 265.
[143] *Ibid.*, h. 410.
[144] *Ibid.*

Bila dianalisis dari kedua jenis *as-sukut* yang disebutkan Syathibi dapat ditarik dua kesimpulan. Untuk *as-sukut* yang pertama, cocok digunakan dalam masalah yang bercorak muamalah. Adapun untuk *as-sukut* yang kedua, cocok digunakan untuk masalah ibadah. Sebab, lebih tegas dan ketat syaratnya, yaitu tidak boleh ada penambahan dan pengurangan. Jika ada, maka dikategorikan sebagai bid'ah.

Dapat disimpulkan dari cara-cara pemahaman *maqashid* syariah dalam bacaan Syathibi ini secara umum adalah bahwa:

- Metode pertama: analisis lafal perintah dan larangan lebih banyak ditujukan kepada masalah-masalah ibadah;
- Metode kedua: analisis *'illah* perintah dan larangan lebih banyak ditujukan kepada masalah-masalah muamalah;
- Metode ketiga: *as-sukut as-syar'iyyah al-'amal* memiliki objek ganda: muamalah dan ibadah.

E. TUJUAN HUKUM ISLAM DALAM PENDEKATAN MAQASHID SYARIAH

Kajian tentang maksud (tujuan) ditetapkannya hukum dalam Islam merupakan kajian yang sangat menarik dalam bidang *ushul fiqh*. Dalam perkembangan berikutnya, kajian ini merupakan kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa istilah *maqashid al-syari'ah* identik dengan istilah filsafat hukum Islam (*the philosophy of Islamic law*). Istilah yang disebut terakhir ini melibatkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkannya suatu hukum.[145]

Al-Syatibi mengatakan bahwa doktrin ini (*maqashid as-syari'ah*) adalah kelanjutan dan perkembangan dari konsep *maslahah* sebagaimana telah dicanangkan sebelum masa al-Syatibi. Terkait tentang tujuan hukum Islam, ia akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal-usulnya dan terlebih lagi dalam tujuan hukumnya. Untuk menegakkan tujuan hukum ini, ia mengemukakan ajarannya tentang *maqashid as-syari'ah* dengan penjelasan bahwa tujuan hukum adalah satu, yaitu kebaikan dan kesejahteraan umat manusia. Tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa tidak ditemukan istilah *maqashid as-syari'ah* secara jelas sebelum al-Syatibi. Era sebelumnya hanya pengungkapan masalah *'illat* hukum dan maslahat.

Dalam karyanya *al-Muwafaqat,* al-Syatibi menggunakan kata yang berbeda-beda berkaitan dengan *maqashid al-syari'ah.* Kata-kata itu ialah *maqashid al-syari'ah, al-maqashid al-syari'ah fi al-syari'ah*, dan *al- maqashid*

[145] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 123.

min syar'i al-hukm. Namun, pada prinsipnya semuanya mengandung makna yang sama, yaitu tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah Swt.[146]

Menurutnya, sesungguhnya syariat itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Kajian ini bertolak dari pandangan bahwa semua kewajiban (*taklif*) diciptakan bahwa dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba. Tidak satu pun hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklif mala yuthaq* (membebankan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan). Suatu hal yang tidak mungkin terjadi pada hukum-hukum Tuhan.[147]

Kandungan *maqashid al-syari'ah* adalah pada kemaslahatan. Kemaslahatan itu, melalui analisis *maqashid al-syari'ah* tidak hanya dilihat dalam arti teknis belaka, akan tetapi dalam upaya dinamika dan pengembangan hukum dilihat sebagai sesuatu yang mengandung niai-nilai filosofis dari hukum-hukum yang disyariatkan Tuhan kepada manusia.

Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, berdasarkan penelitian para ahli *ushul fiqh*, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan, yaitu agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*).[148]

Dalam usaha mewujudkan dan memelihara kelima unsur pokok tersebut, al-Syatibi membagi kepada tiga tingkatan *maqashid* atau tujuan syariah. *Pertama*, *maqashid al-dharuriyat* (tujuan primer). *Maqashid* ini dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia. *Kedua*, *maqashid al-hajiyat* (tujuan sekunder), maksudnya untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi. *Ketiga*, *maqashid al-tahsiniyat* (tujuan tersier). Maksudnya agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok tersebut.[149]

Pertama, Islam mensyariatkan untuk hal-hal yang *dharuri* bagi manusia. Sebagaimana yang telah dikemukakan, bahwa hal-hal yang *dharuri* bagi manusia kembali pada lima hal, yaitu agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta kekayaan. Agama Islam telah mensyariatkan berbagai hukum yang menjamin terwujudnya dan terbentuknya masing-masing dari kelima hal tersebut, dan berbagai hukum yang menjamin pemeliharaannya. Agama Islam mewujudkan hal-hal yang *dharuri* bagi manusia.

1. Agama (حفظا الدين)

   Secara umum agama berarti kepercayaan kepada Tuhan. Adapun se-

[146] Imam Syabiti, *Al-Muwafaqat*, Jilid I, h. 21.
[147] *Ibid*., h. 150.
[148] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, h. 125.
[149] Imam Syabiti, *Op. cit*., h. 8-11.

cara khusus agama adalah sekumpulan akidah, ibadah, hukum, dan undang-undang yang disyariatkan oleh Allah Swt. untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhan mereka, dan perhubungan mereka satu sama lain. Untuk mewujudkan dan menegakkannya, agama Islam telah mensyariatkan iman dan berbagai hukum pokok yang lima yang menjadi dasar agama Islam, yaitu persaksian bahwa tiada Tuhan melainkan Allah dan bahwasanya Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan menunaikan haji ke *Baitullah*.

2. Jiwa (حفظ المنفس)
   Agama Islam dalam rangka mewujudkannya mensyariatkan perkawinan untuk mendapatkan anak dan penerusan keturunan serta kelangsungan jenis manusia dalam bentuk kelangsungan yang paling sempurna.
3. Akal (حفظ المعقل)
   Untuk memelihara akal agama Islam mensyariatkan pengharaman meminum khamar dan segala yang memabukkan dan mengenakan hukuman terhadap orang yang meminumnya atau menggunakan segala yang memabukkan.
4. Kehormatan (حفظ المنسل)
   Untuk memelihara kehormatan agama Islam mensyariatkan hukuman had bagi laki-laki yang berzina, perempuan yang berzina dan hukuman *had* bagi orang yang menuduh orang lain berbuat zina, tanpa saksi.
5. Harta kekayaan (حفظ المملل)
   Untuk menghasilkan dan memperoleh harta kekayaan, agama Islam mensyariatkan pewajiban berusaha mendapat rezeki, memperbolehkan berbagai mu'amalah, pertukaran, perdagangan dan kerja sama dalam usaha. Adapun untuk memelihara harta kekayaan itu agama Islam mensyariatkan pengharaman pencurian, menghukum *had* terhadap laki-laki maupun wanita yang mencuri, pengharaman penipuan dan pengkhianatan serta merusakkan harta orang lain, pencegahan orang yang bodoh dan lalai, serta menghindarkan bahaya.

Kedua, Islam mensyariatkan untuk hal-hal yang bersifat *hajiyyah* bagi manusia. Hal-hal yang bersifat *hajiyyah* manusia mengacu kepada sesuatu yang menghilangkan kesulitan dari mereka, meringankan beban *taklif* dari mereka, dan mempermudah bagi mereka berbagai macam muamalah dan pertukaran. Agama Islam telah mensyariatkan sejumlah hukum pada berbagai bab muamalah, ibadah dan hukuman maksudnya ialah menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan bagi manusia.

Agama Islam dalam bidang muamalah, mensyariatkan berbagai akad dan *tasharraff* yang dituntut oleh kebutuhan manusia, sebagaimana aneka macam jual beli, sewa-menyewa, persekutuan, dan lain sebagainya.

Agama Islam dalam hal hukuman, menetapkan *diat* atas *'aqilah* (keluarga laki-laki dari pembunuhan karena hubungan keashabahan) terhadap orang yang melakukan pembunuhan karena tersalah, penolakan berbagai hukuman *hadd* karena keserupaan, dan menetapkan hak memaafkan dari *qishash* terhadap si pembunuh kepada wali si terbunuh.

Ketiga, yang disyariatkan Islam untuk hal-hal yang bersifat *tahsininiyyah* bagi manusia. Agama Islam telah mensyariatkan dalam berbagai bab ibadah, muamalah dan hukuman sejumlah hukum yang dimaksudkan untuk perbaikan dan keindahan serta membiasakan manusia dengan adat-istiadat yang terbaik sekaligus menunjuki mereka menuju jalan yang terbaik dan terlurus.

Islam dalam bidang ibadah, telah mensyariatkan bersuci bagi badan, pakaian, tempat, penutup aurat, dan menghindari najis, serta menganjurkan untuk menggunakan perhiasan di setiap masjid.

Terkait hukuman, agama Islam mengharamkan membunuh para pendeta, anak-anak, dan kaum wanita dalam jihad. Islam melarang penyiksaan dan pengkhianatan, membunuh orang yang tak bersenjata, membakar orang mati dan orang hidup.

F. HUBUNGAN IJTIHAD DENGAN MAQASHID SYARIAH

1. Histori Lahirnya Ijtihad

Sepanjang masa hidup Nabi Muhammad saw. hampir tidak ada kasus yang luput dari perhatiannya. Hukum-hukum sepenuhnya diatur dengan ketetapan wahyu, baik berupa *nash* Al-Qur'an maupun Sunnah. Tindakan hukum yang dalam kondisi-kondisi tertentu dilakukan oleh para sahabat tanpa petunjuk dari *nash*, khususnya dalam kasus-kasus yang terjadi di luar Madinah, segera dilaporkan kepada Rasulullah untuk mendapatkan penetapan hukum lebih lanjut. Artinya, jika pun para sahabat kadang-kadang melakukan ijtihad, tetapi keputusan akhir hukum tersebut tetap berada di tangan Nabi saw..

Kondisi tersebut mengalami perubahan setelah Rasulullah saw. wafat. Karena tidak ada rujukan lain, maka fatwa para sahabat yang menempati puncak dalam penetapan hukum. Untuk kasus-kasus yang sudah diatur sebelumnya, para sahabat senantiasa mengindahkan ketentuan *nash*. Jika berhadapan pada kasus-kasus baru, inilah menjadi ranah baru

bagi para sahabat. Mereka menetapkan hukum dengan petunjuk yang diberikan secara langsung oleh *nash*, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Inilah awal mulanya ijtihad terjadi.

Pada tahap awal, ijtihad para sahabat masih sangat terbatas. Sebab, masalah dan jawaban yang diberikan para sahabat masih sebatas kebutuhan masyarakat setempat saja. Ketika meluasnya perkembangan wilayah Islam, para sahabat mulai menemui masalah yang tidak ditemukan di dalam *nash*. Dalam hal ini, mereka harus melakukan ijtihad agar setiap kasus dapat diselesaikan. Pada gilirannya, tanggung jawab itu beralih kepada tabi'in dan kemudian dilanjutkan oleh para ulama mujtahid. Di sini juga munculnya aliran dan corak ijtihad. Ada yang dikelompokkan sebagai ahli Hadis dan ada pula yang dikelompokkan sebagai ahli *ra'yi*.

2. Pengertian Ijtihad

Secara etimologi, ijtihad berasal dari kata *al-jahdu* yang memiliki arti *ath-thaqah,* kemampuan bersungguh-sungguh.[150] Dari sisi pembentukan kata, ijtihad sendiri mengandung pembentukan kata yang memiliki makna *mubalaghah,* kemaksimalan dalam suatu tindakan atau perbuatan.[151]

Al-Qur'an menyebutkan kata *al-jahd* pada tiga tempat. Ketiganya mengandung arti "mencurahkan kemampuan secara bersungguh-sungguh. Sebagaimana dicontohkan dalam surah *an-Nuur* (24) ayat 53: *Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sekuat-kuat sumpah.* Oleh karena itu, kata ijtihad tidak boleh digunakan kecuali dalam persoalan-persoalan yang memang berat atau sulit.[152]

Berdasarkan pengertian ijtihad secara etimologi (bahasa) ini, tidak tepat sekali jika kata ijtihad digunakan untuk ungkapan "orang itu berijtihad dalam mengangkat tongkat." Sebab mengangkat tongkat adalah perbuatan mudah dan ringan yang bisa dilakukan oleh siapa saja.[153]

Secara terminologi, menurut Syathibi, ijtihad adalah pengerahan kemampuan yang maksimal dengan usaha yang optimal dalam menggali hukum *syara'*.[154] Akan tetapi lebih komplet definisi ijtihad yang dijelaskan oleh Muhammad Abu Zahrah sebagai berikut: pengerahan segala kemampuan ahli fikih dalam penetapan hukum yang berkaitan dengan amal perbuatannya dari dalilnya secara terperinci.[155]

Dalam aplikasinya, tidak ada perbedaan antara definisi yang disebut-

[150] Ibn Mansur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Shadar, t.th.), h. 133.
[151] Gibtiah, *Fikih Kontemporer*, (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2016), h. 18.
[152] *Ibid*.
[153] Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2017), h. 253.
[154] Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid IV, h. 89.
[155] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.), h. 379.

kan Syathibi dengan Abu Zahrah. Hal ini bisa dilihat dari cara Syathibi membagi ijtihad berdasarkan proses kerjanya dalam dua bentuk. *Pertama*, *ijtihad istinbathi*, yaitu pengerahan kemampuan untuk meneliti *'illah* yang terkandung dalam *nash*. *Kedua*, *ijtihad tathbiqi*, yaitu pengerahan kemampuan untuk meneliti masalah pada hukum yang ingin diidentifikasikan dan diterapkan sesuai dengan ide yang terkandung di dalam *nash*.[156] Oleh sebab itu, tidak ada kekosongan mujtahid di setiap zaman. Tidak ada perbedaan antara Syathibi dengan Abu Zahrah dalam hal ini.

Hemat penulis, antara *ijitihad tathbiqi* dan *ijtihad istinbathi* memiliki hubungan yang kuat. Untuk bisa melakukan *ijtihad tathbiqi*, sangat dibutuhkan informasi dari hasil *ijtihad istinbathi*. Sebab informasi tentang esensi dan ide umum suatu *nash* adalah tolok ukur dalam penetapan hukum. Jika terjadi kekeliruan dalam penetapan ide bisa menyebabkan kekeliruan dalam penetapan hukum dalam masalah-masalah yang baru.

Oleh karena itu, ijtihad dapat dilakukan dan dapat dikatakan berhasil jika sudah memahami *maqashid* syariah dengan sempurna. Sebagaimana telah disebutkan bahwa syarat seseorang memahami *maqashid* syariah adalah memiliki kemampuan menguasai bahasa Arab, Al-Qur'an, dan Sunnah.

3. Ikhtilaf Ulama Hubungan Ijtihad dengan Maqashid Syariah

Hubungan ijtihad dengan *maqashid* syariah melahirkan tiga pandangan ulama. *Kelompok pertama*, para ulama yang tidak memasukkan syarat mampu memahami *maqashid* syariah sebagai syarat mutlak ijtihad. Sebab, secara tersirat, sudah memasukkannya ke dalam syarat mengetahui atau memahami Al-Qur'an dan Sunnah.

Kelompok kedua, para ulama yang tidak menyebutkan istilah *maqashid* syariah, tapi mengharuskan mujtahid mengetahui atau memahami *qawaid kulliyyah*. Seperti yang disarankan Imam al-Ghazali, yang mengharuskan seorang mujtahid untuk melakukan penelitian terlebih dahulu terhadap kaidah-kaidah umum serta memprioritaskannya dari hukum-hukum *juz'iyyah* (khusus).[157]

Kelompok ketiga, ulama yang menjadikan *maqashid* syariah sebagai syarat menentukan keberhasilan sebuah ijtihad. Inilah yang diperpegani oleh Syathibi dan Yusuf Qardhawi. Menurut kelompok ini bahwa mujtahid yang berhenti pada zhahir ayat atau pendekatan *lafzhiyyah* serta ter-

[156] Al-Syathibi, *Muwafaqat*, Jilid IV, h. 89.

[157] Muhammad ibn Ali Ibn Muhammad, *al-Irsyah al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'ilmi Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 258.

ikat dengan *nash* yang *juz'iyyah* kemudian mengabaikan maksud-maksud pensyariatan hukum akan dihadapkan pada kekeliruan dalam ijtihad.[158]

Penulis sendiri lebih cenderung kepada kelompok ketiga yang menjadi *maqashid* syariah bukan sekadar persyaratan *takmiliyyah* (penyempurna atau pelengkap). Alasan menjadikan *maqashid* syariah sebagai kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya disebabkan mengarah kepada landasan tujuan hukum bahwa setiap persoalan dalam kehidupan manusia dikembalikan kepada manusianya, baik terhadap masalah-masalah baru yang belum ada secara harfiah di dalam wahyu maupun dalam kepentingan untuk mengetahui apakah sebuah kasus masih dapat diterapkan sesuai ketentuan hukumnya atau tidak dikarenakan terjadinya pergeseran-pergeseran nilai akibat perubahan-perubahan sosial.

4. Peranan Maqashid Syariah dalam Metodologi Ijtihad

Objek ijtihad adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam *nash*, baik Al-Qur'an maupun sunnah. Berdasarkan titik tolak objek ijtihad ini ada dua corak penalaran yang dilakukan para ulama, yaitu corak *ta'lili* dan corak *istislahi*.

a. Corak Penalaran *Ta'lili*

Corak *ta'lili* adalah corak yang menggunakan metode qiyas dan *Istihsan*. Sebab upaya yang dilakukan adalah dengan memahami bahwa *nash*, baik Al-Qur'an maupun Sunnah, dalam penjelasannya terhadap suatu hukum sebagian diiringi dengan penyebutan *'illah-'illah* hukumnya. Oleh karena itu, permasalahan hukum yang muncul diupayakan oleh mujtahid pemecahannya melalui penalaran terhadap *'illah* yang terdapat di dalam *nash* tersebut.

Pada corak ini cukup terasa perbedaan pendapat di kalangan ulama. Banyak ulama yang menganggap bahwa menyelesaikan permasalahan baru cukup dengan menggunakan metodologi *qiyas*. Padahal, qiyas sendiri menggunakan cara menelusuri *'illah-'illah* yang terdapat di dalam *nash*. Sama seperti halnya pemahaman *'illah* dalam konsep as-Syatibi dalam memahami *maqashid* syariah. *'Illah* merupakan bagian dari esensi *maqashid* syariah.

Jika dalam pengembangan hukum dengan menggunakan metode qiyas harus melalui contoh *'illah* yang dizhahirkan di dalam *nash*, demikian juga halnya pemahaman *'illah* dalam corak metodologi syathibi dalam *maqashid* syariah.

[158] Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syariah al-Islamiyah*, h. 175.

Adanya penolakan Imam Syafi'i dan para pengikutnya seperti Imam al-Ghazali lebih disebabkan kekhawatirannya terhadap begitu bebasnya para mujtahid menarik kemaslahatan yang terdapat di dalam *nash*. Sebagaimana Taj al-Din al-Subki membagi *'illat munasib* berdasarkan keabsahannya kepada empat jenis, sebagai berikut:

a. *Al-mu'atstsir*, yaitu jika kedudukan sifat tertentu (*'ain as-shifat*) sebagai '*illat* bagi hukum tertentu (*'ain hukum*) yang dimaksudkan telah diakui oleh *nash* atau *ijma'*. Misalnya, ketidakdewasaan (*al-shighar*) sebagai sebab perwalian terhadap anak kecil, berdasarkan *ijma'*.
b. *Al-mula'im,* yaitu jika pengaitan hukum dengan sifat pada kasus yang dihadapi sesuai dengan pengaitan hukum dengan sifat pada kasus lainnya yang telah diakui oleh *nash* atau *ijma'*, sekalipun hanya pada jenisnya.
c. *Al-mulghah*, yaitu jika pengaitan yang tidak diakui, bahkan ditentang oleh *nash* atau *ijma'*. Ini disebut juga dengan *al-gharib* (ganjil).
d. *Al-mursal,* yaitu yang tidak mendapatkan pengakuan, tetapi juga ditentang oleh *nash* atau *ijma'*. Inilah yang disebut dengan *mashalih al-mursalah* atau *istislah*. Hanya Imam Malik yang menerimanya.[159]

Imam Syafi'i dan para pengikutnya meletakkan qiyas hanya sampai di jenis yang kedua, yaitu '*illah munashib al-Mula'im*. Sebagaimana dijelaskan oleh Imam Haramain di dalam kitab *Al-Burhan*,

> "Al-Syafi'i menerima *istidlal* (penarikan kesimpulan hukum) meskipun tidak disandarkan kepada hukum tertentu yang disepakati sebagai *ashl*. Namun, ia tidak membenarkan hal itu terlalu jauh. Al-Syafi'i hanya membenarkan pengaitan hukum dengan maslahat yang mirip dengan maslahat yang telah disekapati atau yang mempunyai sandaran hukum yang sudah mantap (*tsabit*) dalam syariat."[160]

Dalam *Syifa al-Ghalil,* Imam al-Ghazali mengatakan bahwa, secara global para ulama yang mengakui qiyas sepakat menerima qiyas yang didasarkan atas *'illat al-munasib al-mu'alim*. Namun mereka berbeda pendapat mengenai *al-munasib al-gharib la yula'im* dan *al-munasib al-mula'im al-ladzi la yash-had lahu ashlun mu'ayyani* atau *istidlal al-mursal*, artinya menetapkan hukum hanya berdasarkan nilai kemaslahatan (*al-munasib al-mashlahi*) yang terdapat di *furu'*, tapi dukungan dari kasus tertentu sebagai *ashl*. Menurut al-Ghazali, Imam Malik menerima *mashlalah al-mursalah*, sedangkan Imam asy-Syafi'i tidak menunjukkan sikap yang je-

[159] *Jam'ul Jawami*', h. 282–284.
[160] *Al-Burhan*, h. 1114.

las (*taradddud*).[161]

Selanjutnya, Imam al-Ghazali mengemukakan dalam *qaul qadim*, Imam Syafi'i sepakat dengan Umar ibn Khaththab r.a., bahwa istri orang yang hilang (*mafqud*) dibenarkan menikah lagi jika ia telah lama tidak mendapatkan kabar suaminya dan telah ada tanda-tanda bahwa suaminya sudah mati. Akan tetapi, menurut *qaul jadid*, perempuan itu harus sabar dan terus menanti sampai ada kepastian tentang kematian suaminya. Menurut al-Ghazali, dalam ini Imam Syafi'i tidak mengabaikan maslahat. Sebaliknya, qaul jadid itu justru sejalan dengan *maslahat*. Karena kematian bukanlah satu-satunya sebab terputusnya berita seseorang. Kemudian, soal perempuan menanti suami adalah lumrah, baik menurut padanngan *syara'* maupun *'urf* (kebiasaan masyarakat). Selain itu, *dharar*-nya (bahayanya) lebih ringan daripada *dharar* yang terdapat pada tindakan menikahkannya dengan laki-laki lainnya.[162]

Proses qiyas yang benar sebagai pemikiran akal sehat harus tidak bertentangan dengan *maqashid* syariah bahkan selalu berusaha merealisasikan *maqashid* syariah. *'illah* yang menjadi fokus qiyas merupakan bagian dari *maqashid* syariah. Hal ini tampak dari peran *maqashid* syariah dalam metode qiyas.

Misalnya, ketidakbolehan melakukan sesuatu yang merugikan anak yatim dengan cara apa pun adalah atas dasar Al-Qur'an surah *an-Nisaa'* (4) ayat 10 tentang tidak bolehnya memakan harta anak yatim dengan cara zalim. Kata *zulma* yang dapat dikategorikan sebagai *'illah* larangannya, harus dianalisis secara teliti, baik dari sisi keberadaan anak yatim sebagai sumber daya manusia yang harus mendapat bimbingan dan arahan, karena ia punya hak dan kewajiban yang sama seperti manusia pada umumnya dengan demikian jiwanya harus terpelihara maupun dari sisi kepemilikannya terhadap harta harus mendapat jaminan. Baik jiwa maupun harta termasuk dalam *maqashid adh-dharuriyah* yang merupakan bagian dari *maqashid* syariah dalam pandangan Syathibi.[163]

Contoh tentang pengrusakan terhadap harta anak yatim di atas dilihat dari tingkat capaian, *ta'diyah 'illah* dari qiyas yang berada pada tingkat yang sama, *qiyas musawi*.[164] Artinya, *'illah* yang terdapat dalam *nash* sama kualitasnya dengan *'illah* yang terdapat dalam masalah yang tak disebutkan di dalam *nash*. Kesamaan *'illat* melahirkan kesamaan hukum.

Selain qiyas, yang termasuk corak *ta'lili* adalah *Istihsan*. Pengertian

[161] *Syifa' al-Ghalil*, h. 188.

[162] *Syifa' al-Ghalil*, h. 261-262.

[163] Muhammad Amin Suwaidi al-Dimsyqi, *Tashil al-Husul 'ala Qawaaid al-Ushul*, (Damaskus: Dar Qalam: 1991), h. 242.

[164] Al-Amidi, *Al-Iham fi Uhsul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), Jilid III, h. 95.

Istihsan adalah berpalingnya mujtahid dari suatu ketentuan hukum dalam suatu masalah dari yang sebanding kepada ketentuan hukum yang lain.[165] Menurut Abdul Wahab Khallaf, *Istihsan* adalah pindahnya pemikiran seorang mujtahid dari ketentuan qiyas jali (jelas) kepada qiyas *khafi* (kurang jelas) atau dalil *kulli* (umum) kepada ketentuan hukum takhsis atas dasar adanya dalil yang memungkinkan perpindahan tersebut.[166]

Misalnya, dilarang melakukan transaksi jual beli sesuatu yang belum ada wujudnya secara nyata di tangan penjual ketika terjadi transaksi jual beli. Larangan ini dimaksudnya untuk menghindari perselisihan pendapat yang terjadi antara penjual dan pembeli pada waktu serah terima karena kemungkinan tidak sama dengan yang dijanjikan. Ketentuan umum ini berdasarkan Hadis Nabi saw. yang melarang menjual sesuatu yang belum ada wujudnya.

Namun dalam kenyataan ketentuan yang berlaku secara umum hal ini sulit diterapkan sepenuhnya. Sebab sering kali berbenturan dengan kepentingan masyarakat sebagai konsumen yang cenderung menghendaki barang-barang dengan kriterianya sendiri yang berbeda dari yang sudah tersedia pada penjual. Bentuk jual seperti ini, jika diukur dengan persyaratan dan ketentuan umum jual beli, dapat disebut sebagai jual beli yang tidak sah. Tetapi, jika tidak dengan jalan memesan terlebih dahulu akan menimbulkan kesulitan bagi masyarakat. Pertentangan antara menerapkan ketentuan umum dan upaya menghilangkan kesulitan, mengharuskan upaya menghilangkan kesulitan lebih diutamakan karena merupakan prinsip-prinsip dasar syariat, sekaligus merupakan dalil yang kuat, jika dibandingkan dengan keharusan mengikuti persyaratan dan ketentuan umum dalam transaksi jual beli.[167]

b. Corak Penalaran *Istislahi*

Para ulama mengategorikan corak penalaran *istislahi* ini dengan mengaju kepada konsep *mashalih al-mursalah* dan *az-zari'ah*. Kedua konsep atau metode ini sangat berkaitan dengan *maqashid s*yariah. Meskipun dalam kajian *ushul fiqh*, kedua konsep tersebut digolongkan sebagai bagian dari *al-adillah al-mukhtalaf fiha*.

Q *Mashalih al-Mursalah*

Secara etimologi, *maslahah* yang jamaknya *mashalih* berarti sesuatu yang baik, yang bermanfaat, dan lawan katanya adalah keburukan

[165] Husein Hamid Hassan, *Nazariyah Al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), h. 585.

[166] Abdul Wahab Khlaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, h. 79.

[167] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Syatibi*, h. 139.

atau kerusakan.[168] Adapun *mashlahah* dalam tinjuan terminologi adalah manfaat yang dikemukakan oleh Syari' dalam penetapan hukum untuk hambanya dalam usaha memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[169]

Urgensi kemaslahatan terdapat dalam seluruh bentuk hukum, baik hukum yang bersumber dari wahyu maupun yang tidak bersumber dari wahyu, meskipun penekanan masing-masing hukum berbeda. Menurut Ramadhan al-Buthy, perbedaan tersebut, jika dihubungkan dengan hukum Islam, menunjukkan keistimewaan hukum Islam itu sendiri. Letak perbedaan dan keistimewaan, sebagai berikut:

1) Dampak kemaslahatan hukum tidak saja terbatas di dunia ini saja, tetapi juga memiliki pengaruh pada kehidupan akhirat. Hal ini disebabkan syariat Islam sendiri diciptakan untuk kebahagiaan dunia dan akhirat.
2) Kemaslahatan terkandung dalam hukum Islam tidak saja bersifat materi (*maddi*), tetapi juga bersifat immateri (*ruhi*) pada manusia.
3) Dalam hukum Islam, kemaslahatan agama merupakan dasar bagi kemaslahatan-kemaslahatan yang lain. Artinya, jika terjadi pertentangan antara kemaslahatan yang lain dengan kemaslahatan agama, maka kemaslahatan agama tidak boleh dikorbankan.[170]

Dalam hukum Islam, orientasi kemaslahatan harus memiliki keterkaitan dengan duniawi dan ukhurawi. Hal ini dapat dipahami dari penjelasan para ulama, seperti Izuddin Ibd Abdus Salam, "Kemaslahatan itu harus terkait dengan dunia dan akhirat. Jika kemaslahatan itu hilang, maka rusaklah urusan dunia dan akhirat. Jika kerusakan (*mafsadat*) terealisasi (muncul) maka hancurlah penghuninya."[171]

Syathibi juga memiliki pemahaman yang sama, sebagaimana pernyataannya, "Kemaslahatan harus diwujudkan dan kerusakan harus dihapuskan menurut *syara'*, Semua itu untuk tegaknya kehidupan dunia dan akhirat dengan baik."[172]

Dari penjelasan di atas, tergambar dengan jelas seperti apa kemaslahatan secara substansial. Namun yang menjadi permasalahan adalah bagaimana legalitas bahwa sesuatu yang ditetapkan mengandung kemaslahatan. Dalam kajian *ushul fiqh*, ada tiga cara menentukan legalitas mas-

[168] Romli SA., *Pengantar Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2017), h. 189.
[169] Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthy, *Dawabit al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Damaskus: Maktabah Al-Amawiyah, 2005), h. 23
[170] *Ibid.*, h. 45-59.
[171] Izuddin ibn Abdis Salam, *Qawaaid al-Ahkam fi Masaalih Al-Anam*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2005), h. 3.
[172] Al-Syatibi, Al-*Muwafaqat*, h. 37.

lahat. **Pertama**, maslahat yang legalitasnya berdasarkan pedoman *nash*. Jika *'illah nash* menunjukkan atau menyebut sesuatu sebagai maslahat, maka disebut sebagai maslahat *mu'tabarah*. Pemeliharan jiwa misalnya, merupakan kemaslahatan yang harus diwujudkan. Keharusan ini dijelaskan Allah sebagai *Syari'* di dalam surah *al-Baqarah* ayat 178 tentang pelaksanaan hukum qishash. Demikian juga dengan hukuman terhadap pencuri yang dijelaskan di dalam Al-Qur'an surah *al-Maaidah* ayat 38 ditujukan untuk merealisasikan kemaslahatan pemilikan harta benda. Larangan mendekati zina dalam surah *al-Israa'* ayat 32 adalah usaha merealisasikan kemaslahatan dalam hal menjaga keturunan dan kehormatan manusia.

Kedua, maslahat yang legalitasnya ditolak. Artinya, dalam pandangan manusia ada kemaslahatan, tapi Syari melalui *nash* membatalkan atau manafikan *nash* tersebut. Di dalam kitab *Nazhariyyah al-Mashlahah fi Fiqh al-Islami* dijelaskannya contohnya dengan fatwa seorang fakih al-Laits tentang seorang raja yang melakukan persetubuhan dengan istrinya di siang hari Ramadhan. Hukum yang ditetapkan oleh fakih terhadap raja tersebut adalah melakukan puasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti kewajiban memerdekakan budak.

Menurut sang fakih, bagi seorang raja, keharusan memerdekakan budak sebagai sanksi hukum tidak akan mampu memberikan dampak positif sehingga ia dapat menghormati bulan Ramadhan dan menjalankan ibadah puasa. Hal ini disebabkan begitu mudahnya bagi raja memerdekan budak, karena kondisi kehidupannya yang serba mewah. Oleh karena itu, keharusan berpuasa sebagai sanksi pada urutan kedua sebagaimana yang ditegaskan oleh *nash* harus didahulukan pelaksanaannya karena dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum.

Kemaslahatan seperti ini oleh jumhur ulama dikategorisasikan sebagai *mashlahah mulghah* (yang dibatalkan) oleh *Syari'*, karena bertentangan dengan urutan yang terdapat di dalam *nash*.[173]

Pengategorian *maslahah mulghah* yang dilakukan oleh jumhur terhadap fatwa fakih al-Laits tentang raja yang melakukan persetubuhan di siang hari Ramadhan, tampaknya dari teks *nash* memang beralasan. Namun, jika kita bertolak dari tujuan pensyariatan hukum, maka fatwa ulama besar murid Imam Malik itu patut dipertimbangkan. Ini juga yang menjadi sebab terhadap Hadis yang berkaitan dengan seorang yang melakukan persetubuhan di siang hari bulan Ramadhan itu, berkembang pendapat dari kalangan ulama antara menerapkan Hadis tersebut secara tertib (berurutan) dan *takhyir* (memilih).

[173] Husein Hamid Hassan, *Nazariyah Al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*, h. 858.

Ketiga, maslahat yang legalitasnya tidak terdapat di dalam *nash*, baik tentang keberlakuannya maupun tidak keberlakuannya, Inilah yang disebut dengan *al-mashalih al-mursalah*. Ada juga yang menyebutnya dengan nama istislah. Ada juga yang menyebutnya dengan *istidlal al-mursal*. *Mursalah* artinya lepas dari tunjukkan *nash* secara khusus, baik sisi macam (*nau'*) maupun pada tingkat jenis (*jins*).

Dalam perspektif sejarah hukum Islam, contoh *al-mashalih al-mursalah* adalah penetapan hukuman dengan penjara, pencetakan mata uang, dan penetapan pajak terhadap pemilik tanah pertanian dan pajak penghasilan. Dan, contoh yang paling populer adalah pengodifikasian mushhaf Al-Qur'an.

Para ulama berbeda pendapat tentang kekuatan hukum atau *hujjah* menggunakan *al-mashalih al-mursalah*. Secara umum, ada yang menolaknya dan ada yang menggunakannya. Di antara kelompok yang menolak *al-mashalih al-mursalah* sebagai dalil adalah Imam Syafi'i. Alasannya, menggunakan *al-mashalih al-mursalah* sebagai dalil sama saja menunjukkan adanya kelemahan Allah Swt.. Sebab menganggap-Nya lupa terhadap ketentuan hukum atau sifat ilmu-Nya tidak mampu menjangkau permasalahan yang akan datang.[174] Umumnya, dalil yang digunakan adalah firman Allah Swt.: *Apakah manusia mengira Tuhan membiarkan mereka secara sia-sia* (QS. al-Qiyamah: 36).

Di antara kelompok yang mendukung *al-mashalih al-mursalah* sebagai dalil yang dapat menetapkan hukum adalah Imam Malik. Menurutnya, metode ini tidak keluar dari *nash*. Meski demikian, Imam Malik tetap menetapkan tiga syarat untuk menggunakan *al-mashalih al-mursalah* sebagai dalil, yaitu:

1) Adanya kesesuaian antara mashalat tersebut dengan *maqashid* syariah dan tidak bertentang dengan dasar hukum yang lain.
2) Substansi *mashlahah* tersebut diterima secara logis.
3) Penggunaan *mashlahah* tersebut bertujuan untuk menghilangkan kesempitan umat manusia.[175]

Untuk mengetahui kedudukan *al-mashalih al-mursalah* dalam pandangan ulama, harus dikaitkan dengan analisis *maqashid* syariah. Dapat disimpulkan, bahwa ada dua dampak positif dari hubungan *al-mashalih al-musalah* dengan *maqashid* syariah. *Pertama*, dapat menempatkan titik temu perbedaan pendapat antara ulama yang menggunakan *al-mashalih al-mursalah* dan ulama yang tidak menggunakannya. Seperti yang dika-

[174] Ali Hasballah, *Ushul Tasyri' al-Islam*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 162.

[175] Imam Syatibi, *Al-I'tishom: Buku Induk Pembahasan Bid'ah dan Sunnah*, (Jakarta: Pustaka Azzam), h. 124-134.

takan al-Ghazali (salah satu pengikut Syafi'i tentang kehujahan *al-mashalih al-mursalah*), apabila yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah dalam rangka memelihara dan mewujudkan tujuan *syara'*, maka tidak perlu diperselisihkan lagi, bahkan harus diikuti karena ia merupakan hujah. Karena itu, Abu Zahra langsung mengaitkan *maqashid* syariah dengan batasan *al-mashalih al-mursalah*-nya, yaitu suatu kemaslahatan harus sesuai dengan maksud-maksud pembuat hukum secara umum.[176]

Syathibi sendiri dengan tegas menyatakan bahwa setiap kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh *nash* secara khusus, tetapi hal tersebut tidak sesuai dengan tindakan *syara'*, maka *maslahah* seperti ini dapat menjadi dasar hukum. Makanya, Syathibi memberikan batasan lapangan peran *al-mashalih al-mursalah* sebagai pengembang hukum untuk sebagian besar bidang muamalah. Di sinilah muncul metode *as-sukut 'an syar'iyyah al-a'mal ma'a qiyam al-ma'na muqtadha lah* (bersikap diam terhadap pensyariatan sesuatu pada hakikatnya memiliki dampak positif).

Dalam kitab *al-I'tisham*, Syathibi banyak memberikan contoh *al-mashalih al-mursalah* yang memiliki hubungan erat dengan *maqashid* syariah. Di antaranya:

1) Kodifikasi Al-Qur'an
   Ihwal kodifikasi Al-Qur'an tidak terdapat *nash* yang memerintahkan dan tidak terdapat pula *nash* yang melarang. Sikap diam syari' ini dapat diduga bahwa pada waktu itu tidak ada motif yang menjadi pemicu keharusan pengkodifikasian Al-Qur'an. Ketika dikodifikasi tak ada tanda-tanda munculnya penolakan.
2) Kesaksian anak-anak
   Atas dasar kemaslahatan, kesaksian anak-anak layak dipertimbangkan hakim. Meskipun tidak dalam segala lini persaksian. Dari dalil tidak ada dalil yang menjelaskan tentang ini. Syari' atau dalil hanya menyatakan bahwa kesaksian yang sah hanya dari orang yang dewasa. Namun dalam kasus anak-anak, syarat kesaksian tersebut sulit didapatkan. Karena itu, demi kemaslahatan kesaksian anak-anak dapat dipertimbangkan. Inilah yang diterapkan di Indonesia dalam hukum acara pidana.

Kedua, analisis hubungan ini dapat menunjukkan bahwa pentingnya *maqashid* syariah dalam rangka penajaman analisis metode *al-mashalih al-mursalah* sebagai corak penalaran istislahi untuk memecahkan permasalahan-permasalahan hukum Islam.

[176] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Darl al-Fikr 'Arabi, 2007), h. 221.

Q *Az-Zari'ah*

Selain *al-mashalih al-mursalah*, corak penalaran istislahi lainnya ialah *az-zariiah*, yang secara etimologi *al-wasilah* (perantara).[177] Adapun secara terminologi, jalan yang menyampaikan kepada sesuatu[178] atau jalan yang menyampaikan atau membawa kepada keharusan atau kehalalan.[179]

Dalam kajian *ushul fiqh*, *az-zariah* dibagi oleh para ulama dalam dua bentuk.[180] *Pertama, fath al-zari'ah*, yaitu membuka jalan atau wadah yang dapat membawa kepada kemaslahatan. *Kedua*, *sad al-zari'ah*, yaitu menutup atau menghalangi jalan atau wadah yang dapat diduga membawa kepada kerusakan atau mafsadat.

Metode *az-zari'ah* ini populer di kalangan ulama Hanabilah, seperti halnya *Istihsan* banyak dikembangkan oleh Hanafiah. Adapun *al-mashalih al-mursalah* banyak dikembangkan dan digunakan oleh ulama Malikiah.

Apabila dikoneksikan dengan metode penelitian atau analisis *'illah* perintah dan *'illah* larangan yang dikemukakan oleh Syathibi dapat dikategorikan bahwa *az-zari'ah* mampu mempertajam pemahaman *maqashid* syariah. Menurut Syathibi, al-zari'ah memberikan penekanan pada dampak suatu tindakan, sebab (kausa) dan dampak yang ditimbulkan terhadap *musabbab* (efek), baik efek tersebut dikehendaki kuasa atau tidak. Posisi antara kausa dan efek adalah sama, karena efek timbul disebabkan kausa. Orang yang melakukan kuasa dianggap melakukan efek.[181]

Dapat disimpulkan, berbicara tentang kuasa dalam metode ijtihad atau pengembangan hukum, sejatinya berbicara mengenai upaya prevensi atau rekayasa dari sistem dalam mewujudkan *maqashid* syariah. Demikian halnya, pertimbangan *maqashid* syariah, baik secara substansi maupun metode, dapat mempertajam analisis metode *al-zari'ah* sebagai corak penalaran istislahi.[182]

---

[177] *Ibid.*, h. 288.

[178] Wahbah az-Zuhaili, *al-Washit fi Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Maktabah Islamiyyah, 2003), h. 423.

[179] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Darl al-Fikr 'Arabi, 2007), h. 288.

[180] Muhammad Taqi al-Hakim, *Al-Ushul al-'Ammah lil Fiqh al-Muqarin*, (Beirut: Dar al-Andalus, 1979), h. 407.

[181] Imam Syathibi, *Al-Muwafaqat*, h. 211.

[182] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut al-Syatibi*, h. 153.

3

Fikih Klasik dalam Pendekatan Maqashid

A. IBADAH

Meninggalkan Shalat Berjamaah Karena Hujan

Melaksanakan shalat fardhu secara berjamaah memiliki empat pandangan hukum di kalangan ulama fikih, yaitu:

- Pendapat pertama mengatakan bahwa shalat fardhu dilakukan secara berjamaah hukumnya adalah sunah muakadah. Ini adalah pendapat jumhur ulama.
- Pendapat kedua mengatakan bahwa shalat fardhu dilakukan secara berjamaah hukumnya adalah fardhu kifayah. Pendapat ini diperpegangi oleh sebagian ulama Syafi'i dan Maliki.
- Pendapat ketiga mengatakan bahwa shalat fardhu dilakukan secara berjamaah hukumnya adalah fardhu 'ain. Pendapat ini dipergangi oleh beberapa ulama Syafi'i dan konsesus ulama Dzahiry.
- Pendapat keempat mengatakan bahwa shalat fardhu dilakukan secara berjamaah hukumnya adalah fardhu 'ain dan sekaligus sebagai syarat sahnya shalat. Pendapat ini diperpegangi oleh Abu Daud, Ibnu Hazm dan sebagainya.

Berikut kami paparkan dalil masing-masing pendapat.

Dalil pendapat pertama:

Pendapat pertama yang mengatakan bahwa hukum shalat berjamaah adalah sunah muakadah, bersandar kepada beberapa dalil, yaitu:

a. Diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Shalat berjamaah mempunyai keutamaan 27 derajat dibanding dengan shalat sendirian" (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam Hadis ini, Rasulullah saw. dengan jelas telah menetapkan bahwa shalat berjamaah jauh lebih utama dibandingkan dengan shalat sendirian. 27 : 1 derajat keutamaan dibandingkan dengan shalat sendirian. Jadi, bagi mereka yang menginginkan keutamaan tersebut, maka shalat jamaah adalah jawabannya. Sebaliknya, bagi mereka yang melakukan shalat sendirian, maka hanya satu keutamaan saja yang akan didapatkan. Dari sini, maka hukum berjamaah dalam shalat fardhu tidak wajib. Alasannya, diperbolehkan shalat sendirian dengan mendapatkan pahala 1 derajat. Dianjurkan shalat berjamaah untuk mendapatkan 27 derajat.
b. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Daud, Nasa'i, Turmudzi yang sanadnya sampai kepada Yazid bin Azswa ra.: "... Tidaklah aku melarangmu untuk shalat bersamaku. Ia pun bertanya, Ya Rasulullah, kami telah menunaikan shalat di perjalanan. Rasul menjawab, kalau begitu aku tidak mengharuskan kalian shalat lagi bersamaku. Itu hanya sunnah bagimu." (HR. Imam Ahmad)
c. Diriwayatkan oleh Imam Bukhari dengan sanad sampai kepada sahabat Abu Musa al-Asy'ari bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Sebesar-besarnya pahala (bagi umatku) adalah mereka yang mau mendatangi tempat shalat yang jauh dan melakukan jamaah bersama imam. Itu lebih utama dari mereka yang shalat kemudian tidur (shalat sendirian)" (HR. Bukhari). Hadis ini menegaskan bahwa tidak ada larangan melakukan shalat sendirian. Hanya saja, Rasulullah saw. mendorong umatnya melakukan shalat berjamaah karena keutamaannya yang jauh lebih besar dibandingkan dengan shalat sendirian.

Dalil pendapat kedua:

Pendapat kedua yang mengatakan bahwa hukum shalat berjamaah adalah fardhu kifayah menyandarkan kepada Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Baghawi, Imam Ahmad, Imam Abu Daud, dan Imam Nasa'i. Telah disahihkan juga oleh Ibnu Huzaimah, Ibnu Hibban, dan Imam Hakim dan sanadnya sampai kepada sahabat Abu Darda' yang pernah mendengar sabda Rasulullah saw., "Jika tidak ada 3 orang dari suatu kampung yang melakukan shalat, maka mereka akan ditunggangi setan. Hendaklah kamu berjamaah. Sesungguhnya setan itu seperti singa ganas memakan binatang kecil" (HR. Abu Daud).

Hadis ini menunjukkan bahwa beberapa redaksi yang dikatakan Rasulullah saw. mengisyaratkan kewajiban shalat berjamaah secara kolektif

(berjamaah). Hal senada dengan sabda lain, "Mereka yang tidak mau melakukan shalat berjamaah, maka akan mudah dikendalikan setan." Kata *fa'alaika*—menurut pendapat ini—diartikan kewajiban kolektif (fardhu kifayah).

Hal ini pun dikaitkan dengan dalil akal, bahwa Islam selali menyerukan kebersamaan dalam menjalankan nilai-nilai keislaman di semua lini kehidupan. Kebersamaan ini tentunya tidak akan bisa terpenuhi, kecuali ketika orang lain menjadi bagian dari kita atau kita melibatkannya dalam aktivitas kita. Hal itu tidak saja berlaku dalam interaksi sosial, tapi juga ibadah.

Dalil pendapat ketiga:

Pendapat ketiga yang mengatakan bahwa hukum shalat berjamaah adalah fardhu 'ain. Pendapat ini diperkuat dengan beberapa dalil. Di antaranya firman Allah Swt.: *Dan dirikanlah shalat, tunaikam zakat. Dan ruku'ah bersama orang-orang yang ruku'* (*shalat*) (QS. *al-Baqarah* [2]: 43).

Ayat di atas menjelaskan hukum shalat berjamaah adalah fardhu 'ain. Pemakaian kata ruku' mengandung arti shalat. Karena ruku' adalah rukun pada prosesi shalat. Makanya, dalam beberapa ayat menggunakan redaksi ruku', sujud, zikir, dan sebagainya. Pada awal ayat tersebut, Allah Swt. telah memerintahkan kita untuk menunaikan shalat dan zakat. Jadi jelas sekali bahwa perintah shalat berjamaah adalah wajib (fardhu 'ain).

Sabda Nabi saw., "Demi Dzat yang menguasai diriku, jika ada seseorang dari umatku membangkang dengan tidak menunaikan shalat berjamaah, maka aku akan membakar rumahnya" (HR. Bukhari dan Muslim).

Ancaman yang dilontarkan Rasulullah saw. pada Hadis di atas menunjukkan bahwa kewajiban shalat berjamaah. Kalau hukum shalat berjamaah adalah fardhu kifayah, maka Rasulullah saw. akan mencukupkan apa yang dilakukannya bersama para sahabatnya tanpa harus "memaksa" yang lain melakukannya.

Tentang kewajiban menunaikan shalat berjamaah ini, para sahabat juga telah konsensus bahwa hukum shalat berjamaah adalah fardhu ain. Selain itu, mereka selalu menyerukan untuk selalu menjaga konsistensi shalat berjamaah ini. Tradisi ini selalu dilestarikan sejak zaman Rasulullah saw. dan dikuatkan dengan beberapa ayat Al-Qur'an dan Hadis.

Namun, konsensus ulama ini telah ditentang pendapat lain bahwa apa yang menjadi kesepakatan sahabat ini, tidak bisa dijadikan sebagai *ijma'*. Konsensus tersebut bisa diartikan bahwa sahabat hanya menyerukan keutamaan shalat berjamaah agar menjadi perhatian segenap umat Islam. Jadi seruan itu tidak mengandung makna bahwa sahabat memutlakkan kewajiban menunaikan shalat berjamaah.

Dalil pendapat keempat:

Berkaitan dengan kewajibannya, pendapat ini menggunakan dalil yang dipakai oleh pendapat ketiga. Tentang posisinya sebagai syarat sahnya shalat, mereka menganalogikan kewajiban ini kepada kewajiban-kewajiban *syara'* lainnya, yang dibebankan kepada mukalaf.

Sebagian besar ulama mempertentangkan dalil-dalil yang mengatakan bahwa shalat berjamaah menjadi salah satu syarat sahnya shalat. Kalaupun wajib, hal itu tidak sampai pada level penentu sah tidaknya shalat. Karena hal itu dianggap menambah sesuatu yang telah ditentukan *syara'*.

Di samping itu, banyak sekali dalil yang *mu'tamad* yang menyatakan bahwa sah-sah saja bagi seseorang yang tidak menunaikan shalat secara berjamaah sebagaimana yang dijelaskan dalam Hadis Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa ketika seseorang telah melaksanakan shalat sendirian, maka ketika ada jamaah, dia tidak wajib mengulang shalatnya.[183]

Munaqasah

Dalil-dalil tersebut masih bisa diperdebatkan. Dalam Al-Qur'an maupun al-Hadis—yang dikuatkan juga dengan konsensus ulama—banyak sekali *nash* yang menjelaskan bahwa menunaikan shalat secara individu hukumnya sah. Karena hukumnya tidak wajib, tentu saja shalat berjamaah tidak bisa dimasukkan ke dalam daftar syarat-syarat yang menjadi penentu sahnya shalat. Pada konsensus yang lain, para mujtahid menyatakan bahwa ketika seseorang telah menunaikan shalat secara munfarid, maka ketika ada jamaah shalat, dia tidak wajib mengulang bersama mereka.

Setelah menelaah beberapa dalil tersebut di atas, bisa disimpulkan bahwa hukum shalat berjamaah tidak wajib dan tidak menjadi syarat sahnya shalat. Hukum ini berlaku secara umum dalam kondisi apa pun.

Dengan demikian, hukum meninggalkan shalat jamaah bagi mereka yang berdomisili di daerah dengan curah hujan yang sangat tinggi hukumnya boleh-boleh saja. Bahkan, keadaan ini menjadi pertimbangan *syara'* untuk memberikan keringanan bagi mereka. Turunnya hujan memberikan efek secara langsung terhadap geografis, misalnya banjir, tanah berlumpur, jalanan becek, dan sebagainya. Keadaan ini tentu saja merepotkan mukalaf. Oleh karenanya, mereka mendapatkan keringanan dengan meninggalkan shalat berjamaah.

Jika dilakukan dengan pendekatan *maqashid* syariah, mereka yang mendapatkan keringanan dengan meninggalkan shalat berjamaah juga

[183] Fadlolan Musyaffa' Mu'thi, *Islam Agam Mudah*, (Tuban: Syauqi Press, 2007), h. 173-179.

tergolong orang yang mampu menjaga diri atau menjaga kelangsungan hidup (*hifdz nafs*). Sebab tidak menyerahkan dirinya untuk kena air hujan yang bisa menyebabkannya sakit. Hal ini diperkuat dengan firman Allah Swt.: *Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik* (QS. *al-Baqarah* [2]: 195).

B. MUNAKAHAT

Menikah dengan Ahlul Kitab

Ahli kitab adalah kaum yang mengimani Nabi dan Rasul Allah hanya sampai kepada Nabi Isa as. beserta kitab yang turun kepada Rasul-Rasul Allah selain Al-Qur'an. Mereka adalah kaum Yahudi dan Nasrani.

Jumhur ulama berpendapat bahwa menikahi perempuan-perempuan ahlul kitab yang merdeka hukumnya boleh. Begitu juga dengan memakan daging sembelihannya. Meski demikian, hal tersebut tidak dilakukan. Adapun menikahi perempuan ahli kitab harbiyah hukumnya makruh.[184]

Ibnu Umar menegaskan bahwa beliau tidak melihat ada yang buruk dari makanan ahli kitab. Namun ia membenci (seseorang) yang menikahi perempuan ahli kitab. Dari sini Ibnu Umar melarang seorang Muslim menikahi perempuan ahli kitab.

Sebagian fukaha membolehkan seorang Muslim memakan daging sembelihan dan menikahi perempuan ahli kitab, dengan syarat ia tidak ikut meyakini apa yang menjadi keyakinan mereka. Kalau hal ini terjadi, maka hukumnya tidak boleh.

Jumhur ulama yang menyatakan kebolehan memakan daging sembelihan dan menikahi perempuan ahlul kitab, menyandarkan pendapatnya dengan dalil:

> *Pada hari ini dihalalkan bagimu segala sesuatu yang baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu dan makanan kamu halal bagi mereka. Dan halal juga bagimu mengawini wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu.* (QS. *al-Maaidah* [5]: 5)

Ayat di atas secara jelas membolehkan seorang Muslim menikahi perempuan ahli kitab yang merdeka dan bisa menjaga diri. Tentang kemakru-

[184] Ibnu Humam, *Syarh Fathul Qadir*, Jilid 3, (Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 1995), h. 397.

han menikahi perempuannya yang terlibat perang, hal ini semata-mata hanya mengeliminir terjadinya fitnah, di samping untuk menjaga kewibawaan seorang Muslim.

Ibnu Umar yang cenderung memakruhkan seorang Muslim menikahi perempuan ahli kitab, menyandarkan pendapatnya dengan firman Allah Swt.:

> *Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair putra Allah," dan orang Nasrani berkata: "Al-Masih itu putra Allah." Demikian itulah ucapan mereka dengan mulut mereka dan mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Mereka dilaknati Allah bagaimana mereka sampai berpaling. Mereka menjadi orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah, dan juga mereka mempertuhankan al-Masih putra Maryam. Padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan.* (QS. *at-Taubah* [9]: 30–31)

Lebih lanjut Allah Swt. mengharamkan seorang Muslim menikahi perempun musyrik: ***Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, sekalipun dia menarik hatimu*** (Qs. *al-Baqarah* [2]: 221).

Sebenarnya, Ibnu Umar tidak ingin menyerupakan ahli kitab dengan kaum musyrik, dan juga tidak mengatakan keharaman (secara pasti) menikahi perempuan ahli kitab seperti keharaman kaum musyrik. Hanya saja, Ibnu Umar melarang menikahi perempuan ahli kitab karena ada korelasi dan titik kulminasi antara keduanya. Selain itu, dalam menjaga kemurnian akidah yang dalam disiplin ilmu *maqashid* dikatakan sebagai *hifdz din*. Abu Bakar Arrazi berkata:

> Diceritakan oleh Ibnu Mu'bad bin Abi Malih bahwa Maimun bin Mahran bertanya kepada Ibnu Umar: "Saya berkumpul dengan para ahli kitab. Bolehkan saya menikahi perempuannya dan memakan daging sembelihannya?" Ibnu Umar menjawab, "Merujuklah kepada ayat *tahlil* (ayat yang menghalalkan) dan *tahrim* (ayat yang mengharamkan). Maimun menanggapi jawaban Ibnu Umar, "Saya membaca apa yang kamu sarankan. Tapi bisakah saya menikahi perempuannya dan memakan daging sembelihannya?" Ibnu Umar tetap memberikan jawaban yang sama. Abu Bakar menambahkan, "Yang dimaksud dengan ayat *tahlil* adalah surah *al-Maaidah* ayat 5 dan yang dimaksud dengan ayat tahrim...

Dari sini tidak ada ketentuan yang pasti tentang boleh dan tidaknya menikahi perempuan-perempuan ahlul kitab.

Imam Jashshas menjelaskan, "Menurut riwayat dari Ja'far bin Muhammad dari sumber yang sampai kepada Ibnu Umar, beliau menilai tidak ada sesuatu yang buruk dari makanan ahli kitab. Namun—lanjutnya—makruh bagi kita menikahi perempuan ahli kitab.

Lebih lanjut Ibnu Umar menjelaskan bahwa *al-muhshonat* dalam surah *al-Maaidah* ayat 5 adalah ahli kitab pada masa sebelum datangnya agama dan ajaran Islam yang dibawa Rasulullah saw..

Adapun mazhab ketiga, yang berpendapat bahwa perempuan ahli kitab haram dinikahi mengatakan, ketika mereka menetapkan Tuhan selain Allah Swt., maka mereka disebut musyrik. Dan jelas sekali bahwa perempuan musyrik haram dinikahi oleh Muslim sebagaimana yang dijelaskan di dalam Al-Qur'an.

Munaqasah

Alasan Ibnu Umar dan pendapat ketiga melarang menikahi wanita ahlul kitab dalam pandangan ilmu *maqashid* masuk dalam ranah *hifdzuddin* (memelihara agama) dan *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Sebab kurang dapat merealisasikan tujuan perkawinan. Apalagi perkawinan dalam Islam merupakan bagian integral dari ajaran Islam itu sendiri. Ia tidak hanya dilihat dari sisi "muamalah" saja, tapi juga dari sisi masalah ibadah dan akidah.

Tujuan perkawinan secara eksplisit disebut dalam Al-Qur'an adalah mencari ketenangan. Ketenangan tersebut akan diperoleh jika terdapat kesamaan emosional termasuk dalam kategori ini adalah kesamaan agama antara suami dan istri. Jika hal ini tidak ditemukan sering kali terjadi konflik dalam rumah tangga. Perkawinan dalam Islam tidak sekadar mencari penyaluran seksual belaka, tetapi merupakan mekanisme embrional menuju terwujudnya masyarakat Muslim yang saleh.

Atas dasar tujuan dari perkawinan tersebut, perkawinan dengan non-Muslim tidak hanya akan menimbulkan kehancuran keturunan masyarakat Muslim yang baik, akan tetapi pada gilirannya nanti akan menghancurkan nilai-nilai agama itu sendiri. Keputusan tersebut bertolak kepada *al-nazar ila al-ma'alat* (analisis dampak hukum) dari pernikahan Muslim dengan non-Muslim. Pelarangan itu sendiri merupakan upaya ijtihad dalam bentuk *sad al-zari'ah*, menutup jalan pada sesuatu yang membahayakan.[185]

[185] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut al-Syatibi*, h. 160-161.

C. MUAMALAH

Musaqah adalah hubungan kerja dalam perawatan kebun buah-buahan, korma, atau lainnya dengan ketentuan upah pekerja diambil dari sebagian buahnya.[186] Pada dasarnya, tentang bolehnya *musaqah* tidak ada perbedaan pendapat ulama, para sahabat, tabi'in, dan para fukaha. Hanya Abu Hanifah yang menganggapnya batal, karena mengandung gharar yang dilarang.

As-Syafi'i, dalam *qaul qadim* dan *qaul jadid*-nya, jelas menyatakan bahwa *musaqah* itu dibenarkan pada kebun kurma dan anggur. Tetapi untuk tanaman palawija seperti timun, semangka, dan terong terjadi perbedaan pendapat. Dalam *qaul qadim*-nya, Syafi'i menyatakan bahwa *musaqah* dapat dilakukan pada semua pohon berbuah, sedangkan pada *qual jadid* Syafi'i tidak membenarkannya kecuali pada kurma dan anggur.[187]

Munaqasah

Imam Mawardi mengemukakan dalil-dalil yang digunakan pada *qaul qadim*, sebagai berikut:

a. Qiyas pada kurma, mengingat bahwa pohon-pohon tersebut sama dengan pohon kurma, tetap utuh (baqa), tidak rusak ketika buahnya dipanen dan bahwa pohon-pohon itu sama-sama tidak boleh disewakan.
b. Hadis tentang musaqah yang dilakukan Nabi saw. atas kebun-kebun yang ada di Khaibar: "Setelah Nabi saw. menaklukkan Khaibar, kaum Yahudi memohon agar beliau membiarkan mereka tetap mengusahai (kebun-kebun)nya dengan ketentuan mereka mendapatkan separuh dari buahnya. Nabi saw. bersabda, 'Kami membiarkan kamu di sana selama kami suka'." (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam perjanjian ini, beliau tidak menetapkan aturan khusus untuk pohon-pohon selain kurma yang juga terdapat di sana. Ini berarti bahwa ketentuan musaqah itu tidak hanya untuk kurma, tetapi berlaku juga untuk pohon-pohon lainnya.
c. Kata *musaqah* berasal dari sebutan umum bagi setiap pohon yang mempunyai batang (*saq*). Jadi, hukum tersebut harus berlaku umum meliputi semua pohon.

Adapun dalil-dalil *qaul jadid* yang membatasi bolehnya *musaqah* pada kurma dan anggur saja, sebagai berikut:

[186] Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabiir fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Jilid VII, (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1994), h. 357.
[187] *Ibid.*, h. 364.

> Keumuman pengertian musaqah seperti disebutkan di atas tidak berlaku lagi karena telah ditakhsiskan dengan kurma dan anggur. Perbedaan yang melandasi pentakhsisan ini adalah (1) kurma dan anggur dikenakan zakat, sedangkan buah-buahan lainnya tidak, (2) buah kurma dan anggur tampak dengan jelas sehingga dapat ditaksir (*kharsh*) sedangkan buah pohon-pohon lainnya tidak demikian.[188]

Dalil ini sekaligus merupakan jawaban atas pengertian umum yang menjadi dalil qadim di atas. Dalil ini dapat juga menjadi jawaban terhadap pengertian umum yang menjadi dalil *qadim* di atas. Dalil ini berupa berlakunya *musaqah* terhadap pohon lain yang terdapat di kebun-kebun Khaibar itu, tidak dapat diterima, sebab kedudukannya hanyalah sebagai ikutan (*tabi'*).

Berdasarkan analisis yang dilakukan al-Mawardi tersebut, tampak bahwa menjadi dalil kedua fatwa as-Syafi'i pada *qaul qadim* dan *qaul jadid* adalah Hadis yang sama, yakni ketentuan Rasulullah saw. tentang kebun-kebun kurma di Khaibar. Al-Mawardi tidak menyebutkan dalil-dalil lain untuk menopang *qaul jadid*. Namun tampaknya ketika melakukan analisis ulang, asy-Syafi'i menggunakan cara pandang yang berbeda terhadap dalil tersebut. Sesuai dengan sikapnya yang selalu terikat dengan dalil-dalil terkuat, dapat dilihat bahwa ijtihadnya yang menghasilkan fatwa *qaul jadid* ini lebih teliti. Kelihatannya ia menemukan kelemahan pada dalil dan *wajh istidlal* yang digunakannya dalam *qaul qadim*, yaitu pengertian umum Hadis tentang *musaqah* dalam kasus Khaibar dan qiyas pada kurma. Pada *qaul jadid* ini memandang bahwa pengertian umum yang diperoleh dari dalil tersebut harus di-*takhsish*. Sebab, kalaupun ketentuan *musaqah* yang ditetapkan Nabi saw. terhadap kebun kurma Khaibar itu tidak mengecualikan pohon-pohon lain yang terdapat di dalamnya, itu hanyalah karena pohon-pohon tersebut merupakan turutan (*tabi'*) saja. Ini mirip dengan *mukhabarah* terhadap tanah kosong yang terdapat di sela-sela pohon-pohon kurma, hanya dibenarkan sebagai turutan, tidak sebagai hubungan kerja yang berdiri sendiri. Qiyas kepada kurma, yang tadinya juga dijadikan sebagai dalil, ternyata mengandung kelemahan dengan adanya perbedaan, seperti tersebut di atas, antara *ashl* dan *far'*. Karena pada dasarnya *musaqah* itu mengandung *gharar* (ketidakjelasan), ia dibenarkan kecuali pada hal-hal yang ditetapkan oleh Rasulullah saw.. Hal-hal yang bersifat pengecualian tidak dapat dijadikan sebagai *ashl* dalam qiyas.[189]

---

[188] *Al-Majmu'*, Juz XIV, h. 403.

[189] Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, (Bandung: PT Remaja Rosdaraya, 2001), h. 212-214.

Ketika asy-Syafi'i melakukan analisis ulang, tampak sekali bahwa ia menggunakan *maqashid* syariah, meski ia tidak menggolongkannya. Sebab mengkhususkan musaqah hanya pada kurma dan anggur adalah benar. Kita keharusan untuk mengikuti apa yang dijelaskan Hadis Rasulullah saw.. Apalagi, jika dihubungkan dengan kewajiban zakat. Sebagaimana yang sudah dijelaskan Syathibi bahwa cara memahami *maqashid* syariah adalah As-Sukut, meski ada motif. Sikap diam yang dimaksudnya adalah keberlakukan suatu hukum harus seperti apa adanya. Tanpa ada penambahan dan pengurangan. Apalagi di saat itu, memang tanaman yang dimaksudkan adalah kurma dan anggur disebabkan yang bisa diukur timbangannya.

Selain itu, adanya *hifz nafs* (menjaga keberlangsungan hidup manusia) dalam penentuan musaqah hanya untuk kurma dan anggur. Hal ini mempertimbangkan dilarangnya segala bentuk tindakan yang dapat menyakiti sesama. Bisa dibayangkan jika diberlakukan untuk semua jenis pepohonan. Kalau kurma dan anggur dapat dilakukan taksir (*kharsh*), bagaimana dengan tanaman yang tidak bisa ditaksir? Apakah ini tidak menimbulkan kerugian bagi pemilik tanaman yang tidak ditaksir? Bukan tidak mungkin menjadi pertikaian nantinya antara sesama pekerja. Bukan tidak memungkinkan akan terjadi timbulnya kecemburan sosial. Jelas ini termasuk bagian dari hal yang menyakiti sesama, terutama sesama Muslim. Padahal Allah Swt. sudah melarang kita untuk saling menyakiti sebagaimana yang dijelaskan di dalam surah *al-Ahzab*: 58: *Dan orang-orang yang menyakiti orang-orang mukmin dan mukminat tanpa kesalahan yang mereka perbuat, maka sesungguhnya mereka telah memikul kebohongan dan dosa yang nyata.*

Berdasarkan ayat tersebut, as-Suyuthi dalam *al-Iklil* menyimpulkan segala bentuk hal-hal yang dapat menyakiti perasaan orang Muslim adalah haram.[190]

D. SIYASAH

Di dalam Hadis Rasulullah saw. bersabda, "Pemimipin dari suku Quraisy."[191] Sebagian ulama ada yang menolak Hadis tersebut secara mutlak, tanpa mempertimbangkan landasan ilmiah, melihat sanad, derajat kekuatan dan kelemahannya. Ada juga yang men-*dhaif* sanad-sanadnya, padahal, sanad tersebut sahih dan bahkan Hadis tersebut terdapat di dalam kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih* Muslim. Alasan mereka men-*dhaif*-

190 Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahaasin al-Ta'wil*, Jilid VII, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), h. 331

191 Hadis ini diriwayatkan dengan beberapa lafal. Di antaranya, "Para imam dari suku Quraiys", "Kerajaan dari suku Quraisy", "Khilafah dari suku Quraisy".

kannya dengan menyandarkan pernyataan mereka dengan ucapan Umar bin Khattab ra., "Jika aku mati dan Abu Ubaidah masih hidup aku akan mengangkatnya sebagai khalifah. Jika aku mati setelahnya aku akan mengangkat Muadz bin Jabal." (HR. Ahmad). Muadz adalah orang Anshar dari suku Khajraj, bukan Quraisy.

Di antara mereka juga ada yang berpendapat bahwa teks yang tidak menerangkan tentang ibadah harus dicari maksud dan '*illat*-nya. *'Illat* tersebut dapat memengaruhi hukum. Ketentuan di dalam Hadis tersebut ada semala *'illat*-nya masih ada. Hukum tersebut hilang ketika *'illat* tersebut hilang.

Itulah yang dilakukan sejarawan Ibnu Khaldum. Di dalam kitab *Muqaddimah* dia menafsirkan Hadis tersebut bahwasanya Nabi saw. melihat kekuatan dan kesukuan di zamannya adalah milik suku Quraisy. Karena Ibnu Khaldun berpendapat bahwa khilafah atau kerajaan berdiri di atas kekuatan dan kesukuan. Dia menulis juga, "Jika syarat Quraisy adalah demi untuk menolak (merebaknya) perselisihan karena mereka memiliki kesukuan (pengaruh) dan kekuasaan, maka kita mengetahui bahwa hal tersebut termasuk dalam kaitannya dengan masalah kemampuan (kapabilitas). Oleh karena itu, kita mengartikannya seperti itu dan membuang *'illat* yang ada di suku Quraisy, yaitu semata-mata kesukuan. Dengan demikian, kita mensyaratkan orang yang memegang urusan umat Islam adalah hendaknya kaum yang memiliki pengaruh paling utama yang ada di zamannya, agar dia diikuti oleh yang lain dan mereka dapat bersatu dalam perlindungan dan komandonya yang baik."[192]

Di zaman kita, masalah kesukuan yang dulunya menjadi landasan penting dalam penentuan khalifah atau kepala negara, telah berubah menjadi dukungan rakyat secara umum. Dukungan tersebut tecermin dalam suara mayoritas yang diberikan ketika memilih pemimpin dalam pemilihan umum yang jujur dan bersih.[193]

[192] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Jilid 2, h. 695-969.

[193] Yusuf al-Qardhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy-Syar'iyyah*, h. 72.

PONDOK PESANTREN
MUSTHAFAWIYAH

PURBA BARU – LEMBAH SORIK MARAPI
MANDAILING NATAL – SUMATERA UTARA

4

Fikih Modern dalam Pendekatan Maqashid

A. IBADAH

Fatwa Syaikh Abdullah bin Zaid Ali Mahmud tentang Melempar Jumrah Sebelum Matahari Tergelincir

Ketika ilmu pengetahuan, Hadis, dan fikih mulai dimodifikasi di abad kedua pada masa kekhalifahan Bani Abbasiyah, para ahli fikih menandaskan tentang batasan melempar jumrah pada hari tasyrik, antara setelah matahari tergelincir hingga matahari terbenam. Orang-orang pun mengutip pendapat tersebut hingga menghukuminya dengan wajib untuk kemudian hal tersebut dalam karya-karya seluruh mazhab yang ada. Sehingga, bagi banyak orang, hal tersebut adalah wajib.

Dalil mereka tentang hal tersebut adalah Hadis al-Bukhari yang diterima dari Jabir: Dia berkata, "Di hari nahr, Nabi melempar pada waktu dhuha. Adapun selain itu adalah setelah matahari tergelincir." Dan, Hadis sahih dari Ibnu Umar dan Aisyah dengan makna yang sama, meskipun tidak menyebutkan dengan jelas tentang batasan yang disebutkan oleh mereka.

Untuk itulah banyak orang menyangka bahwa hukum tersebut adalah umum dan wajib dilakukan dalam segala kondisi dan waktu. Sehingga, melempar jumrah sebelum matahari tergelincir atau di malam hari pun tidak boleh. Mereka luput bahwa batasan tersebut adalah sekadar hasil ijtihad para ahli fikih. Di mana mereka akan mendapat ganjaran dari ijtihad tersebut. Dan kita tidak boleh bergantung hanya dengan hasil

ijtihad tersebut. Karena, tidak wajib menerima pendapat ahli fikih yang tidak didukung oleh dalil dan dikuatkan oleh qiyas.

Dengan demikian, ia tidak boleh dilihat dengan satu pendapat saja. Terutama, jika ia tidak memiliki dasar dan qiyas. Jika mereka mewajibkan melempar jumrah setelah matahari tergelincir berdasarkan perbuatan Nabi dan para sahabat, mereka tidak mendapatkan dalil bahwa melempar jumrah berakhir setelah matahari terbenam. Karena, jika melihat kitab-kitab *Shahih, Sunan*, *Musnad,* dan *Tafsir,* tidak ada satu pun Hadis sahih, *hasan*, dan *dhaif* yang memerintahkan melempar jumrah antara tergelincir matahari hingga terbenam. Hingga menunjukkan bahwa melakukan hal tersebut adalah ketaatan kepada Allah dan Rasulullah. Oleh karena itu, karena Hadis tersebut tidak ada maka kita tidak boleh menyebut bahwa waktu sebelum tergelincir adalah sebagai larangan. Karena Nabi pun tidak melarang hal itu. Tujuan dari hal itu adalah ia didiamkan sebagai rahmat bagi manusia. Sebagaimana dalam sebuah Hadis bahwa Nabi saw. pernah bersabda, "Allah telah mewajibkan kewajiban, janganlah kamu melanggarnya, membuat batasan, janganlah kamu melampauinya, mengharamkan beberapa hal, janganlah kamu melanggarnya, dan diam terhadap beberapa hal sebagai rahmat bagi kalian dan bukan karena lupa, janganlah kalian mencari-carinya."

Di hari Ied, Nabi saw. melempar jumrah sebelum matahari tergelincir. Hal tersebut adalah keluasan waktu yang beliau berikan kepada umat yang ingin buru-buru melempar jumrah. Jika ada yang berpendapat, bahwa melempar jumrah sebelum matahari tergelincir adalah khusus di hari Id saja dan bukan pada hari-hari tasyrik, maka dia pun harus berpendapat tentang wajibnya thawaf ifadhah di hari id, mencukur di hari id, dan menyembelih di hari id, seperti yang dilakukan oleh Rasulullah. Namun tidak ada seorang pun yang berpendapat seperti itu.

Ulama menjadikannya sebagai keluasaan yang bisa dilakukan kapan pun di hari-hari tasyrik, baik malam maupun siang. Demikian juga dengan melempar jumrah, ia mempunyai kesamaan dalam hukum dan kewajiban. Melempar jumrah antara matahari tergelincir hingga terbenam bukanlah waktu-waktu khusus yang diwajibkan bagi umat Islam. Ketika Nabi saw. memberikan khotbah pada hari Ied dan pada pertengahan hari-hari tasyrik, lalu orang-orang bertanya kepada beliau tentang hal itu, tidak ada pertanyaan yang berisi tentang masalah mengawalkan atau mengakhirkan masalah tersebut, kecuali beliau menjawab, "Kerjakanlah, ia tidak dilarang." Jawaban tersebut akan menyudahi perbedaan dan mendorong kesepakatan.

Adapun pilihan Rasulullah melempar setelah matahari tergelincir di hari-hari tasyrik, telah disebutkan sebab-sebabnya. Di antaranya, Nabi

saw. tidak ingin membebani umatnya, tetapi ingin memberikan solusi tentang masalah melempar jumrah dan shalat Zhuhur di Masjid al-Khaif, karena pada saat itu haji Rasulullah saw. bertepatan dengan hari yang sangat panas. Ini adalah perbuatan. Dan perbuatan itu tidak berarti membatasi hanya sebatas pada perbuatan tersebut, semata-mata karena perbuatan tersebut berasal dari Rasulullah, namun tergantung kepada dalil-dalil yang ada. Jika perbuatan tersebut wajib menjadi wajib, sunnah menjadi sunnah, dan mubah menjadi mubah.

Kemudian, orang-orang yang mewajibkan melempar jumrah setelah matahari tergelincir berpendapat, bahwa jika melempar jumrah sebelum matahari tergelincir, maka dia harus membayar dam. Dengan alasan Hadis Jabir, bahwa Nabi saw. melempar jumrah aqabah hari Ied di waktu dhuha, namun setelah itu Rasulullah melontar jumrah setelah matahari tergelincir. Mereka pun menyalahi Hadis itu sendiri. Mereka melempar jumrah aqabah di malam hari, padahal mereka adalah orang-orang yang sehat dan kuat. Ia adalah sebagai pengamalan zhahir Hadis bahwa melempar jumrah bisa dilakukan setelah pertengahan malam. Inilah pendapat Mazhab Imam Syafi'i.

Adapun Abu Hanifah dan Malik berpendapat, bahwa melempar jumrah setelah malam hari adalah tidak boleh. Mereka tidak menganggap Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Abu Dawud, dan at-Tirmidzi dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Rasulullah mengutus para anak kecil Bani Abdul Muthalib dengan keledai milik kita. Beliau memukul pipi kita dan bersabda: Anak-anakku, jangan melempar jumrah hingga terbit matahari." At-Tirmidzi berkata, "Hadis ini sahih." Larangan yang ada di dalam teks tersebut adalah karena melempar jumrah aqabah termasuk ke dalam amalan di hari Ied. Ia sama dengan menyembelih dan mencukur. Serta, karena ia adalah amalan yang dilakukan sebelum *tahallul*. Untuk itu, ia harus dilakukan dengan hati-hati. Dengan demikian, larangan tersebut keluar dari halangan. Wanita dibolehkan melempar jumrah di malam hari karena mereka lemah untuk berdesak-desakan dengan manusia lain.

Dalam *Tahdzib as-Sunan*, Ibnul Qayyim menulis, "Hadis Ibnu Abbas lebih sahih daripada Hadis Aisyah yang berkata, 'Nabi mengutus Ummu Salamah di malam hari nahr. Lalu Ummu Salamah melempar jumrah sebelum fajar kemudian pergi." Hal ini karena Ibnu Abbas adalah salah seorang dari rombongan. Adapun Hadis diriwayatkan melaluinya, dengan demikian dia menjadi orang paling mengetahuinya. Adapun Hadis Ummu Salamah adalah Hadis *idhthirab* (meragukan). Kemudian, jika sahih pun, kedua Hadis tersebut mungkin bisa disatukan. Waktu melempar jumrah dimulai dari terbitnya matahari bagi orang yang mampu, seperti

anak laki-laki dan orang laki-laki dewasa. Adapun wanita diperbolehkan melempar jumrah sebelum terbit matahari. Karena ditakutkan akan berdesakan dengan banyak manusia.

Dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Asma binti Abu Bakar, bahwa dia pernah pergi dari malam hari dari Muzdalifah setelah bulan terbenam, lalu dia melempar jumrah sebelum fajar, kemudian kembali lagi dan shalat Shubuh. Asma berkata, "Rasulullah mengizinkan untuk yang bepergian." Maksudnya adalah orang-orang kuat yang pergi dari Mudzalifah pada malam hari dan melempar jumrah aqabah di malam hari telah menyalahi dua sunnah haji.

Pertama, pergi pada malam hari. Ia menyalahi perbuatan Rasulullah, Khulafaurrasyidin, dan para sahabat. Sebagaimana ia pun menyalahi teks Al-Qur'an: *Maka apabila kamu telah bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masy'aril Haram. Dan berzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat. Kemudian bertolaklah kamu dari tempat bertolaknya banyak orang* (*Arafat*) *dan memohonlah ampun kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang* (QS. *al-Baqarah*: 198-199). Rasulullah dan para sahabat pergi dari Muzdalifah setelah mereka shalat Shubuh. Kemudian, mereka menghentikan zikir, beristigfar dan berdoa kepada Allah untuk kemudian pergi ke Mina.

Kedua, mereka melempar jumrah di malam hari. Rasulullah telah melarang hal itu dengan bentuk larangan, di mana beliau bersabda, "Janganlah kalian melempar jumrah hingga matahari terbit."

Ketiga, mereka melakukan thawaf ifadhah—yang merupakan rukun haji—di malam hari Ied. Padahal, Rasulullah dan para sahabat melakukan thawaf pada waktu dhuha di hari Ied. Dengan demikian, mereka bersikap mudah dalam hal yang seharusnya berlaku keras (ketat), dan keras (ketat) dalam hal yang seharusnya berlaku mudah. Melempar jumrah di hari-hari tasyrik adalah setelah tahallul kedua. Dengan demikian, ia sama dengan memudahkan, bukan menyusahkan.

Sebagaimana yang diketahui, Rasulullah menyembelih di hari nahr, tetapi beliau diam untuk membatasi dirinya. Sehingga, ulama pun berpendapat bahwa hal tersebut adalah keluasaan bisa dilakukan kapan pun di hari-hari tasyrik. Demikian juga melempar jumrah. Hal tersebut dibuktikan dengan Hadis al-Bukhari yang diterima oleh Abu Nua'im, dari Mis'ar, dari Wabarah: Dia berkata, "Saya pernah bertanya kepada Ibnu Umar, 'Apakah saya harus melempar jumrah?' Dia menjawab, 'Jika imam kamu melempar, takutlah melempar.' Lalu, saya mengulangi pertanyaan lagi kepadanya, dia menjawab, 'Kami mencari kesempatan, jika matahari tergelincir, kami melempar'."

Demikianlah Ibnu Umar, orang yang paling mengikuti Sunnah Nabi, dia memberikan jawaban kepada penanya agar mengikuti imamnya, karena dia yang akan mengetahui keleluasaan waktunya. Jika dia mengetahui bahwa melempar jumrah dibatasi dengan tergelincir matahari, seperti waktu zhuhur, dia tidak akan menyembunyikannya. Karena, ilmu adalah amanah. Jika misalnya dia ditanya, "Kapan saya shalat Shubuh di malam Muzdalifah?" Dia tidak boleh menjawab, "Jika imam kamu shalat, maka shalatlah!" Karena, seperti yang telah diberitakan oleh Nabi, dia mengetahui, bahwa di antara imam ada yang mengakhirkan shalat dan mengedepankan waktunya. *Alhamdulillah*, pembatasan waktu ini bukan dari orang yang maksum dari kesalahan dan bukan dari sabda Rasulullah yang tidak akan mengucapkan dengan hawa nafsu, tetapi dengan wahyu.

Pembatasan dengan waktu sempit ini akan dapat menyebabkan munculnya kerepotan dan kesempitan bagi manusia, Sehingga, kondisi berdesak-desakan yang mungkin muncul pada saat-saat tersebut untuk memalingkan mereka dari berzikir, takbir, doa, dan khusyuk diri yang harus dilakukan di tempat tersebut. Bahkan juga, akan dapat memalingkan tentang jumroh yang harus jatuh pada tempatnya. Bisa jadi, kondisi berdesak-desakan tersebut akan bertambah dari tahun ke tahun, jika batasan waktu masih tidak berubah.

Padahal, ada banyak faktor yang tidak pernah dikenal pada zaman dahulu. Seperti penemuan alat-alat modern—pesawat, mobil, dll—yang bisa meringkas dan memudahkan bepergian serta menjadikan dunia seolah bagaikan satu kota yang memiliki para penduduk yang saling berdekatan. Jauh sebelumnya, mukjizat telah mengisyaratkan tentang hal tersebut. Sebagaimana riwayat mursal Ibnu Abi ad-Dunya, dari Makhul, bahwa seorang pernah bertanya, "Wahai Rasulullah, kapan hari kiamat? Beliau menjawab, "Yang ditanya tidak lebih mengetahui dari yang bertanya. Namun, ia ada tanda-tandanya, jika pasar saling mendekat."

Adapun dalam al-Bukhari diterangkan, bahwa syarat Hari Kiamat adalah jika waktu telah saling mendekat. Namun tidak mungkin menafsirkan "pasar yang saling mendekat" dengan bersatunya satu negeri dengan negeri lain, tetapi dengan lahirnya alat-alat atau sarana transportasi modern, baik di darat, laut, udara, dan seluruh sarana komunikasi yang sebelumnya dirasakan susah oleh manusia dalam bepergian (hingga akhirnya membuat segalanya mudah). Mereka menempuh waktu yang panjang untuk sampai ke tujuan. Ditambah dengan bahaya dan ketakutan yang menghadang mereka dalam perjalanan haji. Mengganggu mereka seperti merampas dan mencuri, adalah bahaya paling besar. Untuk menghalau bahaya seperti itu, mereka biasanya menyewa orang. Namun, orang tersebut tidak bisa menolak seluruh bahaya, karena dia pun tidak

pernah pergi haji—karena jarak yang jauh, jalan yang penuh bahaya dan keadaan yang gelap. Dengan demikian, mereka tidak bisa mendapatkan petunjuk jalan.

Adapun di zaman sekarang, jarak telah menjadi dekat, komunikasi menjadi mudah, rintangan tidak ada, perampik lenyap, serta keamanan semakin bertambah di Tanah Haram dan seluruh jalan yang menghubungkan kepadanya. Sehingga, dari waktu ke waktu, manusia semakin banyak datang beribadah haji dari setiap penjuru. Sehingga, tempat tersebut menjadi berdesakan. Melempar jumrah pun menjadi semakin susah. Hal ini, karena banyak di antara ahli fikih yang membatasi waktu melempar jumrah hanya antara waktu sejak tergelincir matahari hingga terbenam. Sehingga, hal tersebut tidak menciptakan keleluasaan. Akhirnya, akibat hal itu ia pun menjadi kewajiban yang tidak bisa dilakukan.

Sebagaimana diketahui, sebagian ahli fikih mempunyai batasan-batasan yang tidak bisa diterima oleh ilmu yang benar dan dilemahkan oleh qiyas. Seperti ketika mereka membatasi batasan bepergian yang boleh melakukan shalat qashar dengan bepergian selama dua hari, *mukim* (tinggal) yang mewajibkan menyempurnakan shalat adalah empat hari, sahnya shalat jumat harus dihadiri 40 orang, serta batasan-batasan lain yang tidak memiliki dasar yang kuat.

Batasan melempar jumrah antara tergelincir matahari hingga terbenam adalah termasuk contoh hal itu. Nabi pernah berkhotbah di hari Arafah, hari Ied, dan pertengahan hari-hari tasyrik. Beliau saat itu memberikan penjelasan tentang hal-hal yang dibutuhkan oleh manusia. Lalu, orang-orang pun mengajukan pertanyaan kepada beliau. Tidak ada pertanyaan yang berisi tentang hal untuk mengawalkan dan mengakhirkan, kecuali beliau menjawab, "Kerjakanlah, ia tidak dilarang."

Bahkan, sebagaimana ada dalam Hadis al-Bukhari dari Ibnu Abbas, seseorang pernah bertanya kepada beliau, "Wahai Rasulullah, saya melempar jumrah setelah sore hari." Beliau menjawab, "Lemparlah, ia tidak dilarang." Malam termasuk ke dalam sore juga.

Nabi menafikan adanya kesusahan dari setiap perbuatan yang dilakukan oleh orang yang melakukan haji—baik yang diawalkan atau diakhirkan—di hari Ied dan hari-hari tasyrik.

Hukum tersebut akan menghilangkan perbedaan dan menyebabkan terwujudnya persamaan. Jika di hari-hari Tasyrik ada waktu terlarang yang tidak boleh melempar jumrah, Nabi pasti akan menjelaskannya dengan teks jelas, qathi' riwayat dan dilalah, dan menjadi hukum umum. Karena, tidak boleh mengakhirkan penjelasan pada saat dibutuhkan.

Kita tidak mengingkari perbuatan orang-orang yang melempar jumrah setelah matahari tergelincir, baik di zaman Nabi, Khulafaur-rasyidin,

dan para sahabat. Jika orang-orang mampu melakukannya dengan lapang, hal itu adalah waktu yang paling baik. Namun, kita tidak berpendapat bahwa hal tersebut adalah wajib. Kita berpendapat, bahwa waktu setelah matahari tergelincir adalah waktu utama, sedangkan sebelum matahari tergelincir dan malam hari adalah waktu mubah. Ia sama dengan waktu Arafah. Setelah matahari tergelincir bahwa terbenam adalah waktu yang paling baik, karena mengikuti perbuatan Rasulullah, Khulafaur-rasyidin, dan para sahabat. Adapun malam hari hingga fajar hari Ied adalah waktu mubah untuk wukuf, meskipun orang-orang tidak melaksanakannya dengan berkelanjutan.

Adapun kondisi sekarang adalah kondisi darurat. Ulama harus melihat kembali hal yang bisa menghilangkan darurat tersebut, dan memberikan rasa aman yang berasal dari kondisi berdesak-desakan tersebut. Karena, dari tahun ke tahun, desak-desakan tersebut semakin bertambah.

Jika mereka memikirkan teks-teks agama dengan teliti, pasti akan mendapatkan solusi dari kesulitan ini. Karena teks-teks agama selalu memberikan solusi bagi kesulitan dan permasalahan manusia. Melempar jumrah di hari-hari tasyrik terjadi setelah tahalul kedua. Setelahnya, orang yang melakukan haji boleh melakukan hal-hal yang dilarang di dalam ihram, termasuk berhubungan suami-istri. Jika orang melempar jumrah Aqabah setelah hari Id dan mencukur rambutnya, maka dia telah melaksanakan tahalul pertama. Sesuai dengan Hadis Aisyah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, bahwa Nabi saw. pernah bersabda, "Jika kalian telah melempar jumrah dan mencukur, maka menjadi halallah bagi kalian wangi-wangian, dan segala sesuatu, kecuali wanita."

Jika telah thawaf ifadhah, dia telah melakukan tahalul kedua. Sehingga, jika meninggal, dia dianggap telah menyempurnakan ibadah haji. Dengan demikian, masalah batasan harus dimudahkan, bukan disusahkan. Karena, ia termasuk ke dalam masalah ijtihad. Seperti yang telah dijelaskan oleh ahli fikih dari mazhab Hambali dan asy-Syafi'i, mereka berkata, "Jika melempar jumrah dilakukan bersamaan di hari ketiga pada hari-hari tasyrik, bahkan jumrah Aqabah sekalipun, hal itu boleh dilakukan. Hal tersebut berdasarkan pertimbangan bahwa seluruh hari Mina bagaikan satu hari." Hal tersebut ditulis di dalam *Al-Mughni*, Al-Iqna' dan *al-Muntaha*. Dalam *al-Majmu'*, Imam an-Nawawi menulis, "Bahwa demikian itulah zhahir dari mazhab asy-Syafi'i."[194]

[194] Naskah ini terdapat dalam buku *Maqashid Syariah*, Yusuf al-Qardhawi.

B. FIKIH TAAT UU LALU LINTAS

Membaca judul di atas, penulis dapat menduga para pembaca sudah dapat memahami bahwa penulis akan membahas masalah Undang-Undang No. 22 Tahun 2009 tentang Lalu Lintas (selanjutnya ditulis UU No. 22/2009). Undang-undang tersebut saat ini menimbulkan kontroversi di kalangan publik, baik dari sisi kurangnya sosialisasi, akan merebaknya kriminalisasi polisi, hingga kesan undang-undang tersebut menyulitkan rakyat. Dalam tulisan ini, penulis hanya ingin membincang undang-undang tersebut dari lingkup dasar hukum Islam, yang tentunya merujuk kepada metode perumusan hukum yang termuat di dalam *al-qawaid al-fiqhiyyah* (undang-undang fikih). Karena dalam menentukan hukum, selain berpegang pada Al-Qur'an dan Hadis, para ulama juga membuat kaidah-kaidah sebagai metode perumusan hukum.

Jika UU No. 22/2009 tersebut dibaca dengan saksama, tampak termuat harapan yang tersimpul dengan nada, "terciptanya keamanan, keselamatan, ketertiban dan kelancaran lalulintas sehingga dapat mencegah terjadinya kecelakaan lalu lintas dan memberi kenyamanan bagi para pengguna jalan raya." Lalu, bagaimanakah Islam menilai undang-undang tersebut? Apakah telah memuat sisi kemaslahatan yang diatur dalam Islam sehingga menjadi kewajiban umat Islam untuk mematuhinya? Jika harus mematuhinya, apa saja dalil-dalil yang bisa dijadikan sandaran?

Sudah jamak diketahui, bahwa Islam yang *hanif* (lurus) dan sejati adalah agama (ajaran) yang disyariatkan oleh Allah Swt. sampai hari kiamat. Di dalamnya, mencakup dimensi kemaslahatan dunia maupun akhirat. Juga mengatur tiga jenis interaksi manusia: interaksi dengan Tuhan, dengan dirinya sendiri, dan interaksi dengan masyarakat. Jika dalam interaksi masyarakat termuat di dalamnya kemaslahatan bersama sudah tentu Islam mendukungnya. Dari sini dapat dipahami, jika UU No. 22/2009 mencakup dimensi kemaslahatan, tentunya selaras dengan semangat *syariat-syariat* yang dijalankan umat Islam, yang diajarkan oleh Al-Qur'an maupun Hadis Rasul.

Sejatinya, semangat menjaga kemaslahatan bersama memang sudah diatur dalam Islam. Malah, hukum Allah yang dibebankan (*taklif*) kepada hambanya senantiasa berorientasi pada kebaikan dan kemaslahatan umat sekaligus menjauhkan dari bahaya, kejelekan, dan kerusakan. Karena itu, jika di dalam hukum yang ditetapkan oleh pemerintah yang terdapat kemaslahatan bersama sungguh layak umat Islam untuk ikut menaatinya. Hal ini bersandar pada kaidah fikih yang berbunyi, *"al-ahkaamu taduuru ma'a mashaalihil ibadi haitsuma wajadatil maslahatu patsamma hukumullahi* (segala hukum itu berkisar di sekitar kemaslahatan, di mana saja terdapat kemaslahatan, maka di situ terdapat hukum Allah)" dan kai-

dah *"attasharruful imami 'alar ra'yati manuuthun bil maslahati* (kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya harus berdasarkan pada kemaslahatan)."

Jika ditelusuri di dalam kitab-kitab *qawa'id fiqhiyyah*, kedua kaidah di atas memiliki sumber pengambilan hukum yang sangat kuat. Dari sisi *kitabullah*, firman Allah yang menjadi sandarannya tersitir di dalam surah *al-Baqarah* ayat 124: *Allah berfirman:* "*Sesungguhnya Aku akan menjadikan kamu imam bagi seluruh manusia.*" *Ibrahim berkata:* "*dan keturunanku.*" *Allah berfirman:* "*Janjiku tidak mengena kepada orang yang zhalim."* Adapun dari sisi lisan Rasulullah saw. cukup banyak Hadis yang menopang kaidah ini, di antaranya: "Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap pemimpin aka dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya." Malah, ada juga para ulama yang menambah perkataan Umar bin Khattab sebagai penopang kaidah tersebut. Umar berkata: "Sungguh aku menempatkan diriku terhadap harta Allah seperti kedudukan seorang wali terhadap anak yatim, bila aku membutuhkan akan mengambil darinya, dan apabila ada sisa aku akan kembalikan, dan apabila aku tidak membutuhkannya aku menjauhinya." Dalam menjadikan perkataan Umar bin Khattab ini sebagai dalil, alasan imam as-Suyuthi dalam kitab *al-Asybah Wa An-Nazhair*, karena imam Syafi'i mengatakan dalam fatwanya: "Fungsi kedudukan pemimpin di sisi rakyatnya bagaikan fungsi wali terhadap anak yatim."

Adapun contoh yang paling sering digunakan untuk menjelaskan aplikasi kaidah tersebut adalah, larangan bagi para penguasa dalam menatapkan seorang fasiq untuk menjadi imam shalat. Karena menurut hukum tidak dibenarkan. Jika menggunakan konsep *fahwal khitab* (yang dipahamkan lebih utama dari yang diucapkan) dalam ranah *ushul fiqh* maka menaati UU No. 22/2009 memang menjadi kewajiban bagi umat Islam. Pasalnya, jika dalam memilih imam saja, seorang pemimpin harus selektif. Apalagi dalam menjaga keselamatan dan kemaslahatan bersama dalam membuat UU harus lebih selektif lagi dan harus bermuara kepada memihak kemaslahatan khalayak. Karena memang menjadi ketetapan, bahwa dalam menetapkan segala sesuatu, baik peraturan-peraturan maupun kebijakan-kebijakan, hendaklah pemimpin mengacu pada kemaslahatan rakyat banyak.

Pada titik inilah, penulis menyatakan sepakat dengan pentingnya menjalankan, menerapkan, dan menaati UU No. 22/2009, karena di dalamnya tersimpul kemaslahatan, menjaga darah, dan harta rakyat. Apalagi pemimpin dalam Islam, seperti yang dikatakan Salim Rustam Baz dalam S*yarh Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*, bahwa ia memilik wilayah pengawasan atas rakyat secara umum, dan dalam urusan-urusan umum. Maka tindakan dan kebijaksanaan yang diberikan kepada rakyat harus berdasarkan kemaslahatan umum.

Layak Mematuhi

Oleh karena itu, sekali lagi, layak bagi kaum Muslimin agar mematuhi UU lalu lintas tersebut. Karena segala yang diatur dalam UU tersebut, memang, sesuai dengan semangat hukum yang senantiasa menjaga kemaslahatan publik. Meskipun denda yang ditetapkan dalam UU tersebut sangat begitu memberatkan tentunya kita juga harus berpikir matang. Denda tersebut baru berlaku kala melakukan pelanggaran. Jika tidak melakukan, tentunya tak akan pernah merasakan denda tersebut.

Andaikata terjadi kriminalisasi yang dilakukan polisi dengan cara main mata dengan pelanggar UU tersebut, tentunya hal ini termasuk dalam ranah suap. Sudah cukup jelas Rasulullah menuturkan melalui lisannya ihwal orang yang menyuap dan menerima suap. Rasulullah saw. berkata, "Allah melaknat orang yang menyuap, menerima suap, dan orang yang menghubungkan keduanya."

Tak hanya itu, penting juga menjadi perhatian pihak kepolisian, jika tidak mampu menjaga amanah yang diberikan rakyat dan juga tidak mampu menerapkan UU yang telah dibuat dengan baik, Rasulullah saw. mengingatkan di dalam hadisnya bagaimana kondisi mereka di akhirat, "Seorang hamba yang diberikan kekuasaan oleh Allah atas rakyat lalu dia tidak memperhatikan dan menjaga mereka, maka dia tidak akan mencium bau surga." Dengan berpegang pada Hadis ini, pihak kepolisian harus bisa menjadi pihak yang menjaga, tepercaya, dan disiplin dengan segala kebijakan yang akan dituntut pertanggungjawabannya kelak. Tak hanya itu, terhadap segala sesuatu yang menjadi tanggung jawab juga wajib bertindak adil dan selalu menjalankan kemaslahatan khalayak dan segala yang berkaitan dengannya.[195]

C. HUKUM ISLAM TENTANG MENJAGA LINGKUNGAN

Islam tidak hanya mengatur ibadah yang *mahdhah*, Islam juga mengatur ibadah *ghairu mahdhah.* Islam pedulia terhadap nilai-nilai sosial. Islam mengatur ritme kehidupan sosial umatnya melalui banyak aspek. Yang jelas, Islam tidak bergerak dalam ruang ritualitas saja, Islam juga mengatur hubungan *mu'amalah bil ma'ruf* (hubungan sosial dengan jalan yang baik).

Dari pendekatan historis-sosiologis, banyak sejarah kehidupan Rasul dan para sahabat yang juga melibatkan aspek lingkungan. Salah satunya dalam perjanjian perang, bahwa dalam peperangan tidak boleh ada yang

[195] Tulisan Rahmat Hidayat Nasution di Harian *Analisis*, 5 Februari 2010.

merusak tanaman, pepohonan. Dari perspektif qurani, bahwa Al-Qur'an bukan hanya membincangi hukum dan sosial. Dalam Al-Qur'an juga banyak ayat-ayat kauniyah yang di dalamnya membincang tentang alam dan lingkungan.

Sebab itu, perhatian kita seharusnya beralih dari sesuatu yang *mahdhah* belaka dengan pendekatan keakhiratan, menuju pada aspek-aspek *ghairu mahdhah* yang lebih sosialis dan memasyarakat. Islam yang hidup di tengah-tengah kehidupan realistis masyarakat. Islam yang manusiawi, Islam yang membumi. Inilah yang harus menjadi analisis lebih jauh para pakar hukum Islam.

Peduli Lingkungan

Lalu bagaimana mengerakkan potensi kepedulian terhadap lingkungan? Pertanyaan ini yang harus segera dijawab untuk menjawab realita yang saat ini terjadi, banjir, menumpuknya sampah pada tempat-tempat yang tak semestinya, membuang sampah sembarangan, pekarangan yang kotor dan tergenang, menjadi sederetan masalah yang riel terjadi. Dan, salah satu penyebab dasarnya adalah ketidakpedulian personal terhadap diri dan lingkungan pribadi.

Setidaknya ada dua pendekatan yang bisa kita lihat untuk menumbuhkan kemauan yang kuat peduli terhadap lingkungan. *Pertama*, menggeser paradigma *ubudiyah*, dari sesuatu yang sakral-ukhrowi menuju ibadah yang humanis-ukhrowi. Menggeser cara pandangan masyarakat untuk melihat ibadah hanya sesuatu yang ritualis dan pendekatannya ukhrowi belaka seperti shalat, puasa, iktikaf, dan zikir menuju ibadah sebagai kehidupan fungsional interaksi masyarakat.

Dalam pendekatan sufistik, mengalihkan cara pandang umat untuk melihat ibadah dari keirfanian menuju ibadah akhlaki-amali yang irfani. Mampu merasakan nikmatnya beriman di ruang kehidupan sosial. Ketika berbuat baik, ketika menolong orang, ketika membersihkan lingkungan, ketika menjaga kehormatan diri dengan belajar, ketika peduli terhadap diri dengan beristirahat, mandi, makan dll. semua punya ruang keimanannya masing-masing. Sehingga apa pun yang dilakukan dalam interaksi sosial kita, baik kepada diri pribadi, maupun interaksi sosial secara eksternal terhadap banyak orang dan banyak kehidupan.

Lebih jauh, melahirkan pemaknaan dalam hati bahwa semua kebaikan yang dilakukan dalam hidup ini adalah ibadah, inilah yang nantinya akan menumbuhbesarkan makna dan ruang keimanan manusia. Lahirlah gerakan-gerakan yang humanis-religius. Sebab, semua kehidupan telah mengambil bagiannya masing-masing. Membersihkan parit rumah, me-

nyapu halaman, membuang sampah pada tempatnya, bukan lagi kegiatan sosial yang hampa ibadah—hampa hukum, tapi melaksanakannya bagian dari kebaikan yang luar biasa. Melaksanakannya, berarti menggabungkan kebaikan vertikal dan horizontal. Melaksanakannya berarti mengasimilasi ruang sadar-sosial untuk menjaga lingkungan dengan sadar-ibadah. Mengupgradenya melalui niat. Memaknai bahwa semua yang dilakukan karrana Allah Swt., dan ingin mendapatkan ridho Allah Swt. Sehingga lahirlah orang-orang yang peduli lingkungan dengan ruang sadarnya yang utuh dalam kezuhudannya dan kepatuhannya kepada hukum Allah.

Kedua, mengubah paradigma *mubah* menjadi *sunnah.* Dalam pendekatan sosiologis, manusia itu makhluk fungsional. Semua interaksi sosialnya harus berfungsi langsung pada kebutuhannya. Mengapa manusia mau masuk toilet, sebab ingin melaksanakan fungsinya, mandi dll. manusia sulit berhasil melaksanakan aktivitas yang "hampa fungsi". Selama manusia itu berakal, maka dia akan mencari ruang gerak fungsional dalam kehidupannya.

Pendekatan cara pandang inilah yang menjadi asumsi dasar mengapa manusia jarang memilih sesuatu yang *mubah* menjadi instrumen hidupnya. Dalam pendekatan fungsional keislaman, pasti pemeluknya akan cenderung melaksanakan ibadah dan kehidupan yang bermakna (melaksanakan yang wajib dan sunnah, meninggalkan yang haram dan makruh). Sebab hitung-hitungannya jelas. Berpahala-berdosa. Itulah menjadi alasan banyak orang yang mulai meninggalkan rutinitas sosial sebagai ibadah, dan lebih memilih ritualitas *mahdhah* saja. Ruang sadar inilah yang harus diubah.

Bagaimana menggeser sesuatu yang *mubah* (hampa hukum) atau sering disebut boleh menjadi *sunat* (baik dilaksanakan). Caranya dengan mengubah niat, mengubah motivasi, merubah visi dengan memberi akses luas terhadap kepentingan pribadi dan sosial. Gambaran sederhananya bisa kita dapatkan melalui makan. Seorang yang makan dengan membaca doa makan, dengan seseorang yang makan berdoa "ya Allah jadikanlah makanku ini sebagai kekuatan bagiku agar aku tegar dan kuat bekerja untuk menghidupi anak istriku." Ada seseorang yang berhasil mengintegrasi makan sebagai perbuatan yang *mubah*, menjadi perbuatan yang *sunat*. Sebab bekerja-menghidupi anak istri, itu hukumnya *sunat muakkad* mendekati *wajib.* Keselarasan niat dengan perbuatan akan melahirkan energi hebat (*the power of God*) yang membuat orang tersebut akan kreatif dan termotivasi mencari nafkah keluarganya.

Inilah bagian kecil upaya menggeser sesuatu yang *mubah* menjadi *sunat*. Tidur untuk menghilangkan kantuk itu *mubah*, tidur untuk meng-

hilangkan letih setelah bekerja dan belajar itu akan menjadi *sunah*. Dan banyak contoh lain yang bisa dipakai. Sampai pada kepedulian terhadap lingkungan. Kita tidak perlu membincang "melangit' tentang kepedulian sosial. Mulai saja dari diri sendiri, mulai dari keluarga terdekat. Melahirkan kesadaran individual. Mulailah membersihkan lingkungan sendiri, membuang sampah pada tempatnya, mengorek parit rumah, menanam pepohonan di sekitaran rumah. Jika semua orang peduli dengan serius terhadap dirinya, lalu semua orang melakukan hal yang sama terhadap dirinya, maka semua orang sudah peduli terhadap sesama.

Mari kita memulai membincang Islam dalam sudut yang lebih luas. Membincang dan menyadari Islam pada aspek yang jauh. Dalam kehidupan sosial ini ada Islam sebagai nilai. Sehingga kepatuhan kepada Islam dalam ruang sosial akan memunculkan ruang sadar keimanan yang sama tingginya. Lahirlah orang-orang Islam yang humanis-zuhud, orang-orang Islam yang sukses tapi wara' dan semacamnya. Semoga kita bisa lebih bermanfaat.

D. KONTEMPORER

1. Halal-Haram Tayangan "Uya Emang Kuya"

Tayangan hipnotis "Uya Emang Kuya" kini telah menuai kontroversi seperti yang dilansir okeZone News.com pada Jumat, 25 Maret 2011, lalu. Forum Musyawarah Pondok Pesantren (FMPP) se-Jawa-Madura telah mengharamkannya, sedangkan Pengurus Muhammadiyah Jawa Timur malah menyatakan, pengharaman tayangan "Uya Emang Kuya" terlalu berlebihan. Dalam artikel ini, penulis tak maksud menggiring pembaca untuk memihak kepada salah satu opsi. Tapi, penulis ingin mengajak para pembaca untuk mengkaji hal ini secara holistik dari sisi hukum Islam.

Sebelum mengambil kesimpulan hukum, urgen dikaji terlebih dahulu landasan utama penayangan "Uya Emang Kuya". Pengkajian ini akan lebih bermakna, jika dianalisis dari *Need Assesment* (analisis Kebutuhan) pihak SCTV yang menayangkan acara tersebut. Apakah niatnya hanya ingin membuat hiburan ataukah niatnya ingin mencari perhatian pemirsa sekaligus membongkar aib orang lain di depan umum? Pantas juga dikaji, bagaimana perkembangan yang terjadi selanjutnya pada diri pengunjung yang dijadikan aktor dalam tayangan tersebut? Dan juga layak dikaji proses penayangan acara tersebut kepada khalayak?

Ketiga pertanyaan di atas telah dapat membimbing kita untuk menentukan hukumnya, apakah ia termasuk kategori tontonan halal atau

tontonan haram bagi publik? Sejatinya, pihak SCTV perlu menjelaskan apa tujuan dari penayangan "Uya Emang Kuya". Pasalnya, tidak sedikit tayangan di televisi yang persentasinya lebih banyak membeberkan aib atau kesalahan orang lain daripada persentasi menghibur pemirsa. Tontonan seperti ini, hemat penulis, boleh diambil keputusan untuk menolak tayangan tersebut atau diklaim sebagai tontonan haram. Karena ia cenderung bermotif menceritakan aib orang lain. Hal ini diperkuat dengan firman Allah Swt. yang termaktub di dalam surah *al-Hujarat* ayat 11:

> *Hai orang-orang yang beriman janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olok) lebih baik dari mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula wanita-wanita (mengolok-olok) wanita-wanita lain (karena) boleh jadi wanita-wanita (yang diperolok-olokkan) lebih baik dari wanita (yang mengolok-olok) dan janganlah kamu mencela dirimu sendiri dan janganlah kamu panggil memanggil dengan gelar-gelar yang buruk. Seburuk-buruk panggilan ialah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang lalim.*

a. Kajian Tayangan "Uya Emang Kuya"

Adapun tayangan Uya Emang Kuya, perlu pengkajian lebih kompleks dan terperinci. Jika memang benar pihak SCTV hanya bertujuan semata-mata menjadikannya sebagai hiburan, apakah tayangan 'Uya Emang Kuya' termasuk kategori hiburan yang dibolehkan di dalam Islam? Perlu dipahami bahwa Islam adalah agama yang optimis, ceria dan membolehkan hiburan. Hal ini tampak dari kehidupan Rasulullah dan para sahabatnya. Sangat keliru jika ada yang berasumsi bahwa Islam adalah agama yang cenderung menyerukan kesedihan, kemuraman, dan pesimisme.

Bagaimana dengan nada Hadis Rasulullah SAW, "Janganlah kamu banyak tertawa, karena banyak tertawa akan mematikan hati-nurani." Yang diharamkan menurut Hadis ini bukan zat tertawanya, tapi yang dilarang adalah tertawa yang berlebihan. Di dalam beberapa Hadis dimuat, bahwa Rasulullah tergolong orang yang humoris. Orang yang mampu membuat orang lain tertawa. Bukankah tertawa muncul dengan motif untuk menciptakan hiburan? Tertawa adalah reaksi yang timbul setelah adanya pemahaman serta pengetahuan yang utuh akan ucapan yang didengar, atau peristiwa yang dilihat. Hanya saja, hiburan yang dibolehkan dalam Islam adalah hiburan yang tidak memiliki motif yang melupakan manusia kepada Allah Swt. dan tidak mengandung nada kebohongan.

Jika kembali pada topik tayangan "Uya Emang Kuya", apakah tertawa yang dimunculkan termasuk berlebihan ataukah masih batas yang wajar? Jika memang berlebihan adalah layak bagi pemirsa untuk tidak

menontonnya. Jika tidak, maka pemirsa boleh menontonnya. Hemat penulis, tertawa yang lahir dari tontonan "Uya Emang Kuya" masih berada di ambang batas kewajaran. Pasalnya, bagi pemirsa yang membuat lucu adalah kata-kata yang sudah didesain dan muncul mengiringi jawaban pengunjung yang sedang dihipnotis.

Cukupkah sampai di sini menyatakan bahwa tontonan "Uya Emang Kuya" tidak haram? Hemat penulis, belum cukup. Kita juga perlu menganalisis, apakah sesama pengunjung yang dijadikan aktor dalam acara tersebut tidak terjadi konflik atau keributan pasca mengetahui apa yang diutarakan oleh masing-masing mereka? Jika menimbulkan keributan atau konflik, hemat penulis, tayangan seperti ini tidak layak dikonsumsi publik. Jika tidak menimbulkan dampak negatif, dan malah bisa mempererat hubungan pertemanan mereka, hemat penulis, tayangan boleh ditonton publik.

Bila dikaji dari proses penayangan, pihak SCTV memiliki etika baik. Hal ini tampak sebelum penghipnotisan terjadi, pengunjung yang akan dijadikan aktor diberi nasihat ringan terlebih dahulu oleh Uya, "Silakan katakan apa yang layak dikatakan dan jangan dikatakan jika memang tidak layak dikatakan". Selain itu, setiap ada kata-kata yang ganjil yang keluar dari lisan pengunjung yang dihipnotis, pihak SCTV menghapusnya. Dan di akhir acara ada proses pertanyaan kepada aktor, apakah mereka setuju ditayangkan atau tidak? Jika setuju disuruh menandatangani surat perjanjian yang dibumbuhi meterai, jika tidak maka tayangan dihapus dan tidak akan dipublikasikan kepada publik.

Jika berdasarkan proses demi proses yang terjadi, penulis pribadi menilai terlalu berlebihan jika tayangan "Uya Emang Kuya" diklaim sebagai tayangan yang haram ditonton oleh publik. Adapun klaim menayangkan aib orang lain tampaknya tidak termasuk dalam tontonan ini. Pasalnya, adanya kesempatan aktor yang dihipnotis untuk menyaksikan dan mendengarkan apa yang terjadi saat penghipnotisan. Jika mereka tidak setuju, maka penayangan digagalkan. Artinya, jika memang ada unsur sengaja untuk membuka aib dalam tayangan "Uya Emang Kuya" rasa kurang tepat, karena aktornya sendiri telah merelakan apa yang diucapkannya untuk ditayangkan.

b. Batasan *Syar'i* tentang Canda Tawa

Rasanya, tak salah bila penulis memuat batasan-batasan canda tawa di dalam artikel ini. Karena canda tawa bisa menjadi hiburan yang memiliki peran besar dalam menyegarkan jiwa. Seperti kata Ali bin Abi Thalib, "Istirahatkanlah hati, dan carilah 'gizi' hikmah untuknya. Karena sesungguhnya hati bisa jenuh sebagaimana badan bisa capek." Meski diperbo-

lehkan canda tawa sebagai hiburan tetap saja ada batasnya. Dr. Yusuf al-Qardhawi di dalam kitabnya *Fiqh al-Lahwi wa at-Tarwih,* ada lima hal yang harus diperhatikan di dalam canda tawa sebagai hiburan. *Pertama*, tidak boleh menggunakan kebohongan dan membuat-buat hal lucu agar orang lain tertawa. Misalnya, yang biasa dilakukan sebagian orang di awal bulan April, yang terkenal dengan "April Mop". *Kedua*, candaan yang dilakukan tidak boleh mengandung unsur penghinaan atau pelecehan terhadap orang lain, kecuali yang bersangkutan mengizinkannya dan rela. *Ketiga*, jangan sampai mengejutkan atau menimbulkan ketakutan bagi Muslim yang lain. *Keempat*, tidak boleh bercanda dalam situasi serius atau tertawa dalam suasana duka. *Kelima*, candaan yang dilontarkan mesti yang masuk akal, tidak berlebihan dan sewajarnya.

Walhasil, menurut hemat penulis, tayangan "Uya Emang Kuya" belum dapat dikategorikan hiburan yang haram untuk ditonton oleh khalayak Muslim. Karena ia tidak termasuk dalam kategori candaan yang melanggar aturan *syar'i*. Selain itu, tayangan "Uya Emang Kuya" khusus didesain untuk hiburan setelah lelah bekerja di pagi dan siang hari, dan juga bisa menjadi sarana untuk memperkuat persahabatan antar sesama teman, khususnya para remaja yang terlibat dalam aktor hipnotis yang dibawakan "Uya Emang Kuya".[196]

2. Fikih Transaksi Daging Glonggongan

Harian *Analisis* pada Rabu (22/01) halaman 7 menurunkan berita kunjungan Mendag RI, Gita Wirjawan ke pusat pasar. Beliau berbincang-bincang dengan para pedagang daging yang mengeluhkan mahalnya harga penjualan daging saat ini, dengan posisi harga Rp 95.000 - Rp 100.000 per kilogram. Meski untuk menangani ini, Mendag RI merasa penting untuk adanya peningkatan sapi betina produktif sebagai solusinya.

Namun penulis malah melihat adanya kekhawatiran yang lebih berbahaya lagi di saat harga daging naik seperti ini, yaitu terjadinya penjualan daging "glonggongan". Pasalnya, daging glonggongan bisa dijual dengan harga yang lebih murah dan massa dagingnya tampak kelihatan lebih banyak, padahal di dalamnya penuh dengan air. Bagaimana tidak, berat sapi yang diglonggong bertambah 30 persen dibanding saat masih hidup. Artinya, 30 persen yang dibeli konsumen adalah air, bukan daging.

Umumnya, alasan penjual daging menjual daging jenis glonggongan ini, karena mahalnya harga daging sedangkan keinginan konsumen terhadap daging juga cukup tinggi. Pedagang seperti ini tidak peduli ihwal

[196] Tulisan Rahmat Hidayat Nasution di Harian *Analisis*, 7 Oktober 2012.

tindakannya yang bisa berakibat fatal. Bukan saja merugikan secara finansial, melainkan juga merugikan secara kesehatan.

a. Kenapa Daging Glonggongan Berbahaya?

Bila dirujuk di situs Wikipedia, istilah "glonggongan" berasal dari *glonggong* (bahasa Jawa) yang dikaitkan dengan produk daging (biasanya sapi), dipakai untuk daging yang dijual setelah melalui proses yang tidak wajar. Biasanya, beberapa jam sebelum disembelih, hewan potong diberi minum sebanyak-banyaknya secara paksa dengan maksud meningkatkan berat daging.

Di dalam buku *Panduan Belanja dan Konsumsi Halal* karya Khairul Bayan, dijelaskan bahwa proses sapi glonggongan umumnya dilakukan dengan sapi diposisikan di suatu tempat sehingga kaki belakang lebih rendah dari kaki depan. Kemudian air dimasukkan ke dalam lambung sapi melalui selang. Tubuh sapi menjadi besar. Setelah sapi jatuh karena lemas atau mati baru dilakukan penyembelihan. Hasilnya, daging sapi lebih berat ketimbang daging sapi yang dipotong secara normal karena daging telah menyerap air secara tidak wajar.

Berdasarkan hasil uji laboratorium kesehatan, daging glonggongan tidak memenuhi syarat aman, sehat, utuh, dan halal (ASUH). Karena daging tersebut memiliki reaksi sama dengan bangkai, daging yang diperoleh dari hewan mati. Hal ini tampak juga dari ciri-ciri dagingnya yang berwarna pucat dan berair. Jika di pasar, umumnya pedagang daging glonggongan tidak berani memajang daging dengan cara menggantung seperti layaknya daging segar. Melainkan hanya menaruhnya di ember. Pasalnya, jika digantung bakal mudah ketahuan bahwa daging tersebut bukan daging segar, sebab airnya akan terus menerus menetes.

b. Haramnya Transaksi Daging Glonggongan

Melihat adanya penipuan dalam prosesnya, maka penjualan daging glonggongan dapat divonis haram. Karena unsur penipuan di dalamnya jelas sangat merugikan konsumen. Tentu saja, ini melanggar hukum. Untuk membuktikan penipuannya, jika para penjual ditanya, apakah daging tersebut glonggongan atau tidak? Jika mereka menyatakan bukan daging glonggongan, namun ternyata daging glondongan, maka jelaslah ini jual-beli penipuan (*ba'i al-gharar*).

Rasulullah saw. sangat melarang penipuan di dalam jual-beli. Dari Abdullah bin Umar r.a., katanya: Seorang laki-laki bercerita kepada Rasulullah saw. bahwa dia ditipu orang dalam hal jual beli. Lalu Rasulullah saw. bersabda, "Apabila kamu berjual beli, maka katakanlah (dengan benar) jangan menipu" (HR. Bukhari Muslim). Demikian juga diriwayatkan

dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: "Rasulullah SAW melarang jual beli dengan pelemparan batu kerikil (*bai' al-hashah*) dan dengan cara yang mengandung penipuan (*bai' gharar*)" (HR. Muslim).

Sejatinya, bila dikaji di dalam Al-Qur'an, Allah Swt. juga melarang penipuan yang dilakukan dengan sumpah.

> *Dan janganlah kamu seperti seorang perempuan yang menguraikan benangnya yang sudah dipintal dengan kuat, menjadi cerai berai kembali, kamu menjadikan sumpah* (*perjanjian*)*mu sebagai alat penipu di antaramu, disebabkan adanya satu golongan yang lebih banyak jumlahnya dari golongan yang lain* … (QS. *an-Nahl* [16]: 92).

Selain itu, bila dirujuk SK Menteri Kesehatan RI juga melarang penjualan daging glonggongan karena berbahaya bagi kesehatan manusia. Daging glonggongan mudah busuk karena telah terkontaminasi bakteri, yang bisa menyebabkan aneka penyakit. Cacing fasciola yang ada dalam daging, sangat berbahaya bila terkontaminasi manusia, bisa menyebabkan sakit bahkan kematian.

Dari sini dapat dipahami bahwa transaksi jual-beli sesuatu yang terdapat di dalamnya ada unsur penipuan di dalamnya termasuk dalam kategori *bai' gharar* (jual beli penipuan). Dan jika bercampur dengan hal-hal yang mengandung kecurangan dan penipuan, maka terlarang apalagi mengganggu atau merusak kesehatan bagi orang-orang yang mengonsumsinya. Sehingga dapat dipahami juga, bahwa penjualan yang dihalalkan dalam agama adalah *bai' mabrur*, yaitu jual beli yang dilakukan dengan cara yang benar, tidak bercampur padanya sesuatu yang membahayakan atau kecurangan yang dapat merugikan pembeli. Karena sekiranya pembeli tahu bahwa daging tersebut daging glonggongan, tentu tidak akan mau mengonsumsinya.

Bagi para konsumen atau pembeli, juga mesti mengetahui ciri-ciri daging segar dan ciri-ciri daging glonggongan. Pasalnya, penjualan daging saat ini cukup beragam. Bukan hanya di pasar saja dijual, tetapi juga di supermarket. Karena itu, setiap membeli daging, konsumen harus mengecek kondisi daging. Jika dagingnya berair dan warna dagingnya pucat, itu adalah daging glonggongan. Janganlah membeli daging tersebut karena bisa membahayakan diri dan keluarga.

Bagi para penjual daging glonggongan, berhentilah untuk menjual daging jenis tersebut. Memang sangat menguntungkan menjualnya, namun pada dasarnya tetap saja membawa kesengsaraan dan menjerumuskan ke dalam dosa. Untung atau hasil yang didapat pun tidak akan membawa keberkahan. Tentunya, tidak ada seorang penjual pun yang ingin menafkahi keluarganya dengan yang haram, bukan? Karena

itu, hindari dan tinggalkan cara-cara licik meski di dalamnya ada iming-iming untung yang menggiurkan.[197]

3. Hukuman Mati Pecandu dan Pengedar Narkoba

Perbincangan hukuman mati bagi pencandu dan pengedar narkoba masih tetap menjadi perbincangan khalayak hingga saat ini. Apalagi, pemerintah Australia sampai ikut-ikutan menolak dengan tegas eksekusi hukuman mati terhadap warganya yang termasuk gembong narkoba. Bahkan, mereka mencoba mengungkit-ungkit bantuan yang pernah diberikan kepada Indonesia. Bagaimana sebenarnya fikih Islam memandang hukum mati? Apakah ada syaratnya? Sejauh mana pelaksanaan eksekusi hukuman mati bisa dilakukan? Pertanyaan-pertanyaan ini yang melatarbelakangi penulis ingin mengupas permasalahan hukum mati dalam perspektif hukum (fikih) Islam.

a. Hukuman Mati dalam Kajian Fikih Islam

Di dalam kitab-kitab fikih, hukuman mati termasuk dalam *rubu'* (bagian) pembahasan kriminalitas, misalnya pencurian, minuman kearas, perzinaan, *qishash*, perampokan, dan sebagainya. Hukuman mati adalah hukuman yang paling keras. Boleh dikatakan, dikhususkan untuk masalah perzinaan dan pemberontakan dan *qishash*. Adapun masalah yang lain, masih bisa sedikit lebih lunak tergantung kadar kriminalitas yang terjadi.

Meski demikian, penting ditegaskan, bahwa fikih tidak serampangan menerapkan hukuman mati. Ada batasan-batasan dan segala kemungkinan yang dibahas dengan terperinci oleh fikih terkait dengan penerapan hukum. Seperti, kondisi kejahatan, kadar kejahatan, bentuk kejahatan dan siapa yang akan menerapkan hukum.

Terkait persoalan hukum mati, menurut penulis, fikih Islam membagi empat hal utama yang mesti diperhatikan. *Pertama*, latar belakang kejahatan. Fikih membedakan antara yang melakukan kejahatan secara zhalim, disengaja dengan tidak disengaja, terpaksa atau bahkan dipaksa. Dalam konteks seseorang yang melakukan pembunuhan dipaksa, para imam mazhab berbeda pendapat. Dalam kitab fikih *'Ala al-Mazhahib al-Arba'ah* Jilid V hlm. 216, disebutkan bahwa Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i tidak mewajibkan diterapkannya hukum mati bagi yang dipaksa. Sebaliknya, hukuman mati harus diterapkan bagi yang memaksa. Berbeda dengan Imam Malik dan Imam Ahmad, hukuman mati tetap di-

[197] Tulisan Rahmat Hidayat Nasution di Harian *Analisis*, 13 Februari 2014.

lakukan, bagaimanapun kondisinya.

Kedua, saksi mata. Fikih sangat menilik ada atau tidaknya saksi mata dalam suatu kasus. Sebab, seringan apa pun suatu hukuman mesti menjadi ganjaran bagi pelaku tindakan kriminal. Masalah perzinaan contohnya, hukum mati (rajam) tidak bisa dilakukan tanpa adanya empat saksi mata. Eksistensi saksi sangatlah penting apalagi menyangkut kriminal yang sarat politik. Saksi dapat menghambat terjadinya "pengkambinghitaman" suatu kasus kriminal.

Ketiga, tidak melampui batas. Fikih memberikan ruang kepada siapa pun yang dizhalimi untuk membalasnya, sesuai dengan kadar kezaliman yang dialaminya. Inilah yang disebut dengan hukum *qishash*. Sekilas, *qhisash* tampak keras dan sadis, sebab membolehkan seseorang menyakiti bila dia disakiti. Bahkan, eksekusi hukuman mati bagi pelaku pembunuhan. Inilah yang dinilai kejam. Sejatinya, mesti diperhatikan juga, bahwa diberikannya hak seseorang untuk menyakiti sebagaiman dia disakiti dalam ranah *qishash* membuktikan bahwa Islam sangat menghormati perasaan dan harga diri si korban. Ini bukan balas dendam. Makanya diberikan syarat, tidak boleh melampui batas. Karena tujuan *qishash* adalah penyeimbang, bukan kekerasan.

Keempat, kemungkinan menggunakan hukum yang lebih ringan. Upaya menggunakan hukum yang lebih ringan juga sudah dicontohkan oleh Umar bin Khattab. Ia mengambil kebijakan dengan tidak menerapkan hukum potong tangan bagi pencuri ketika masyarakat dalam kondisi miskin. Hal ini melihat dari kondisi yang terjadi di lapangan. Tetapi bila suatu hukum asal bisa diterapkan, maka hukuman itu yang diberlakukan.

b. Apa Fatwa MUI Ihwal Hukuman Mati?

Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 10/MUNAS VII/MUI/14/2005 tentang Hukuman Mati dalam Tindak Pidana Tertentu, yang dirumuskan pada 19-22 Jumadil Akhir 1426/26-29 Juli 2005 dinyatakan: (1) Islam mengakui eksistensi hukuman mati dan memberlakukannya dalam *jarimah* (tindak pidana) *hudud, qishash,* dan *ta'zir*; (2) Negara boleh melaksanakan hukuman mati kepada pelaku kejahatan pidana tertentu.

Bila sudah ada fatwa pendukung ihwal hukuman mati yang pernah dikeluarkan oleh MUI, maka tak perlu lagi pemerintah untuk ragu-ragu melakukan eksekusi hukuman mati bagi para pencandu narkoba. Sebab memenuhi syarat-syarat untuk dilakukan eksekusi tersebut dan menimbang mashalat bagi semua. Sebab hukuman mati bukanlah penjelmaan sebagai kekerasan, tapi diterapkan tak lain untuk menjaga dan menghormati kehidupan.

Sebenarnya, hak hidup sudah tidak berlaku lagi bagi seseorang yang

telah melakukan tindak padana. Teristimewa dalam kasus narkoba. Kehidupan bernegara bakal terancam bila generasi muda dirusak oleh narkoba. Karenanya amat pantas bagi pelaku narkoba, dijatuhi hukuman yang seberat-beratnya, termasuk di dalamnya hukuman mati. Apalagi faktanya, banyak narapidana narkoba yang masih terus mengendalikan bisnis haramnya tersebut, meski mereka berada dibalik jeruji besi. Semoga Presiden Jokowi bijak mengambil keputusan yang mendatangkan maslahat untuk negeri ini.[198]

4. Mendukung Fatwa Larangan Haji Berkali-kali

Majelis Ulama Indonesia (MUI) menilai larangan haji berkali-kali bukan persoalan hukum Islam melalui fatwa, namun merupakan kebijakan pemerintah menindaklanjuti wacana tersebut untuk mengurangi daftar antrean bagi jamaah calon haji asal Indonesia.

Sejatinya, apa yang diputuskan MUI melalui fatwanya tersebut layak untuk didukung, karena alasan utama lahirnya fatwa tersebut adalah untuk kemaslahatan umat. Haji adalah ibadah yang mesti dilakukan dengan ikhlas. Bukan ibadah yang dipamerkan atau ditunjukkan kepada orang lain ihwal kemampuan bisa menunaikan ibadah haji berkali-kali. Padahal, syariat wajib haji hanyalah satu kali, bukan berkali-kali.

a. Alasan Melakukan Haji Berkali-kali

Umumnya yang menjadi alasan kebanyakan orang yang haji berkali-kali adalah disebabkan kerinduannya pada *baitullah*. Sejatinya, kerinduan tersebut bisa dituntaskan melalui ibadah umrah yang dilakukan di luar musim haji. Dan inilah yang dilakukan Rasulullah saw., panutan umat Muslim. Rasulullah sendiri hanya melaksanakan haji sekali saja, sedangkan umrah dilakukan empat kali semasa hidupnya.

Alasan lain kebanyakan orang menunaikan ibadah haji berkali-kali adalah membadalkan atau menghajikan keluarganya yang sudah meninggal, seperti orangtua, suami atau istri. Namun sejatinya, permasalahan ini bisa dicari alternatif lain melalui KBIH-KBIH yang ada. Hampir setiap KBIH memiliki para tenaga pembantu *muqimin* (orang Indonesia yang menetap di Mekkah dan bekerja di musim haji) yang siap membadalkan haji. Biayanya jauh lebih ringan bila dibandingkan dengan ongkos berangkat menunaikan ibadah haji mandiri.

Meski sebagian masyarakat Indonesia sudah mengetahui ihwal *muqimin* yang siap membantu KBIH melakukan 'titipan' badal haji, tetap saja

[198] Tulisan Rahmat Hidayat Nasution di Harian *Analisis*, 5 Maret 2015.

banyak publik yang tidak percaya. Pasalnya, terkadang *muqimin* dalam membadalkan haji tidak melakukan proses pelaksanaan haji seperti apa yang diatur di dalam fikih haji. Misalnya, tentang putaran thawaf yang mesti dilakukannya tujuh kali, hanya dilakukannya sebanyak lima kali. Peristiwa ini pernah penulis saksikan sendiri dan menjadi perdebatan panjang dengan *muqimin* yang membadalkan haji yang ditugaskan oleh salah satu KBIH di Medan.

Pada titik kasus seperti ini, pentingnya ketegasan dan perhatian para pemilik KBIH. Menerima pelaksanaan badal haji, tapi saat pelaksanaan yang dilakukan oleh *muqimin* yang ditunjuk mesti diperhatikan dengan baik. Jangan sekadar percaya dan mau menerima sertifikat penyelesaian badal haji saja. Tapi mesti yakin bahwa pelaksanaan badal haji yang dilakukan sesuai dengan standar fikih haji dan bisa dipertanggungjawabkan. Bila pelaksanaan badal haji tidak dilakukan dengan benar, maka menjadi wajar bila banyak masyarakat Indonesia yang tidak percaya pada proses pelaksanaan badal haji yang dilakukan melalui KBIH-KBIH yang ada, sehingga mereka mendaftarkan diri untuk berangkat haji kembali.

b. Adanya Kebohongan

Pernah penulis melihat keterangan setoran Badan Penyelenggaraan Ibadah Haji (BPIH) seorang jamaah haji, tertulis pada surat setoran tersebut bahwa dirinya belum pernah menunaikan ibadah haji. Padahal, penulis tahu betul bahwa ia pernah melaksanakan haji. Pertanyaannya, apakah pantas menjadi tamu Allah Swt. dalam menunaikan ibadah haji dilakukan dengan cara berbohong? Bukankah ibadah haji adalah ibadah yang fondasi dasarnya adalah takwa? Lalu kenapa banyak jamaah haji yang berbohong dengan mengatakan belum pernah melaksanakan ibadah haji, padahal sudah pernah?

Umumnya, peristiwa seperti ini terjadi ketika peserta ibadah haji tersebut pindah lokasi daerah. Jika pada haji pertama, pelaksanaan ibadah melalui Kota Medan, maka pada haji kedua pelaksanaannya dilakukan melalui Deli Serdang. Di sinilah pentingnya peran pemerintah, dalam hal ini Kemenag melalui Depag, membuat sistem *online* pendaftaran jamaah haji dan pendataan jamaah haji yang sudah pernah menunaikan ibadah haji. Sehingga, tidak ada lagi kebohongan yang dilakukan para calon jamaah haji. Bila sistem ini berfungsi dengan baik, bakal tidak ada yang berangkat haji berkali-kali. Sehingga para jamaah haji yang belum berangkat tidak akan pernah merasa terzalimi. Plus, praktik suap untuk mendapatkan nomor dan tahun keberangkatan ibadah haji setiap tahun tidak terjadi lagi.

c. Mendukung Keputusan Kemenag dan Fatwa MUI

Mengenai usulan Menteri Agama, Lukman Hakim Syaifuddin yang meminta fatwa MUI tentang larangan haji berkali layak untuk didukung. Pasalnya, dasar keputusan tersebut demi kemaslahatan para jamaah haji yang belum pernah berangkat haji namun sudah mendaftar. Keputusan yang diambil oleh Menteri Agama tersebut sesuai dengan napas kaidah fikih: *tasharruful Imami 'alar ra'iyyati manuthun bil mashlahah* (kebijaksanaan pemimpin terhadap rakyatnya harus dihubungkan dengan kemaslahatan).

Di dalam kitab *Al-Asybah*, Imam Jaluddin as-Suyuthi menjelaskan bahwa kaidah ini bersumber dari fatwa Imam Asy-Syafi'i yang bernada, *"Manjilatul imam 'alar ra'iyyati ka manjilatil wali minal yatimi* (kedudukan pemimpin di sisi rakyatnya seperti fungsi wali terhadap anak yatim)." Dan ini sudah pernah dicontoh oleh sahabat Rasulullah saw., yaitu Umar bin Khattab. Ia berkata, "Sungguh aku menempatkan diriku terhadap harta Allah seperti kedudukan wali terhadap harta anak yatim. Bila aku membutuhkan akan ambil dari harta tersebut, dan jika ada sisa aku kembali. Bila aku tidak membutuhkannya, maka kujauhi." Dari perkataan Umar bin Khattab tersebut tampak bahwa kebijaksanaan yang dilakukan pemimpin mesti bermuara kepada kemaslahatan. Sehingga tak salah bila Menteri Agama meminta MUI untuk mengeluarkan fatwa larangan menunaikan haji berkali-kali.

Meski awalnya melakukan haji berkali-kali adalah sunah, maka boleh MUI mengeluarkan fatwa menjadi haram. Karena melihat pada kebutuhan dan kemaslahatan yang diperoleh. Apalagi undang-undang fikih (*qawaid fiqhiyyah*) sudah menetapkan pernyataan, *"Al-ahkaamu taduru ma'a mashalihil 'ibad fa haitsuma wajadatil mashlahah fa tsamma hukmullah"* (Seluruh hukum berkisar sekitar kemaslahatan. Di mana saja terdapat kemaslahatan, maka di sana terdapat hukum Allah). Tak hanya itu, ada juga kaidah fikih yang bernada, "*Taghayyurul hukmi bi taghayyuriz zamani wal makani* (perubahan hukum terjadi disebabkan perubahan masa dan tempat)."

Berdasarkan kedua kaidah fikih tersebut, menurut penulis, tak salah bila MUI mengeluarkan fatwa haram melaksanakan haji berkali-kali. Lebih baik uang yang ada digunakan untuk membantu saudara-saudaranya yang dalam kondisi miskin, terlilit utang dan sebagainya. Inilah yang pernah dilakukan oleh para sahabat Rasulullah dengan mengalihkan uang berangkat haji untuk keperluan orang lain yang sangat membutuhkan, seperti terlilit utang, miskin, dan sebagainya.

Kisah Abdullah bin Mubarak yang membatalkan keberangkatan hajinya lantaran menemukan seorang ibu yang ingin memberikan makan-

an kepada anak-anaknya dengan bangkai ayam lantaran tak ada "harta halal" yang bisa diberikannya, menjadi salah satu contoh betapa memikirkan kondisi saudara-saudara yang dalam kondisi susah lebih utama untuk ditolong ketimbang menyenangkan diri pergi haji berkali-kali.

Bahkan, bila diperhatikan, membantu orang-orang fakir dan miskin senantiasa berhubungan dengan ibadah-ibadah yang utama untuk dilaksanakan, seperti zakat, qurban dan aqiqah. Pendistribusiannya selalu dihubungkan dengan orang-orang yang tidak mampu. Realitas ini menunjukkan bahwa membantu orang yang tidak mampu lebih utama dari melakukan ibadah sunah yang bersifat pribadi.

Karena itu, MUI mestinya tak perlu ragu untuk mengeluarkan fatwa haram menunaikan haji berkali-kali. Harapannya, agar para jamaah yang sudah lama mendaftar pergi haji tak terhalang lagi oleh jamah haji yang sudah pernah pergi haji lalu melakukan tindakan tidak baik seperti menyuap, menggeserkan nomor kursi orang lain yang mestinya berangkat tahun ini menjadi batal berangkat. Meski fatwa haram tersebut tak mengikat sepanjang masa, tapi paling tidak bisa membantu penyelesaian proses *waiting list* bagi masyarakat yang belum pernah menunaikan ibadah sama sekali.[199]

5. Mendukung Pidana Nikah Siri

Praktik nikah siri dianggap tidak mendukung tujuan pernikahan, yaitu mewujudkan keluarga sakinah serta memelihara garis keturunan yang jelas bagi anak-anak yang lahir.

Dari sini, tampak jelas bahwa pernikahan siri bisa menimbulkan kemudaratan dan merugikan orang lain. Sudah jamak dimaklumi, bahwa Islam sangat menolak kemudaratan dan perbuatan yang merugikan orang lain. Jika ditinjau, kemudaratan akan muncul dari pernikahan secara siri dalam beberapa sisi. Paling tidak, ada tiga sisi. *Pertama*, dari sisi istri. Dengan pernikahan secara siri bukan tidak mungkin sang istri tak akan mendapatkan nafkah yang jelas dari suaminya. Selain itu, kemungkinan juga dia mendapatkan tindak kekerasan yang semena-mena. Padahal, jika ia melakukan pernikahan secara legal dan tercatat di Kantor Urusan Agama (KUA) ia dapat mengadukan hal-ihwal perlakuan suami yang tidak wajar dan yang melanggar aturan.

Kedua, dari sisi anak. Jika lahir anak dari pernikahan siri tentunya si anak tidak memiliki akte kelahiran. Karena untuk mengurus akta kelahiran diperlukan buku nikah. Pelaku nikah siri tentunya tidak memiliki buku nikah. Padahal, dalam beberapa urusan, baik pendidikan dan

[199] Tulisan Rahmat Hidayat Nasution di Harian *Analisis*, 3 Oktober 2014.

pekerjaan, di negeri ini akta kelahiran termasuk menjadi syarat. *Ketiga*, dari sisi harta warisan pasca meninggalnya suami. Sudah sering terjadi, pernikahan siri terjadi tanpa pengetahuan keluarga suami. Hanya pengetahuan sepihak, yaitu keluarga si istri. Kala meninggalnya suami, sang istri berserta anaknya tentunya tidak mendapatkan harta warisan, karena dengan mudahnya keluarga si suami mengklaim bahwa mereka tidak mengetahui pernikahan tersebut. Bukti kuatnya, karena tidak memiliki buku nikah. Bukankah ini menjadi mudarat? Apakah ini juga tidak menimbulkan perbuatan zalim? Lalu, kepada siapakah si istri atau si anak mengadukan hak-hak yang seharusnya mereka dapatkan, jika si suami tak menjalankan kewajibannya?

Sejatinya, Menteri Agama Suryadharma Ali mengakui bahwa nikah siri itu sah. Hanya saja, aneka kasus yang terjadi lebih menjadikan pernikahan secara siri sebagai "alat politik" untuk mencapai maksud tertentu. Karena itu, kebijakan pemerintah melalui pidana terhadap pelaku nikah siri merupakan hal yang harus didukung. Apa yang dikatakan Ustaz M. Nasir bahwa nikah siri dibenarkan oleh mayoritas ulama fikih, kecuali mazhab Maliki memang benar. Tapi apakah kita cukup menerima dan mengamini pendapat itu secara bulat-bulat? Apakah setiap pendapat yang didengungkan oleh mazhab selalu selaras dan sesuai setiap zaman? Apakah kita tidak perlu menilik dan melakukan analisis lebih jauh melalui kaidah-kaidah fikih yang berhubungan dengan kebijakan pemerintah, yang tentunya juga dinilai pada kondisi kita saat ini?

a. Kaidah Fikih

Dalam ranah fikih, menetapkan hukum selain berpegang kepada Al-Qur'an dan Hadis, para ulama juga membuat kaidah-kaidah sebagai metode perumusan hukum. Artinya, jika ingin menilai suatu permasalahan jika tidak ada di dalam Al-Qur'an dan Hadis, kita sangat layak merujuk pada kaidah-kaidah fikih. Jika dihubungkan dengan rancangan UU pidana nikah siri, menurut hemat penulis, masalah ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an dan Hadis. Karena itu, layak untuk merujuknya pada kaidah-kaidah fikih.

Berdasarkan ragam kasus negatif yang terjadi dari perilaku nikah siri, maka tak ayal pemerintah memang perlu untuk menetapkan UU pidana terhadap pelakunya. Karena selain mengecewakan, sangat rentan menzalimi kaum hawa dan juga telah menyentuh pentingnya menjaga kehormatan (*hifz al-irdh*), baik terhadap si istri maupun si anak. Jika demikian, pemerintah sebagai pelindung rakyat harus menjadikan masalah ini sebagai *hajat* (kebutuhan) yang meningkat menjadi posisi *dharurat* untuk menetapkan pidana.

Karena itu, kaidah fikih yang dapat menopang rancangan UU pidana nikah siri, menurut penulis, adalah *al-haajatu tanjilu manjilah al-dharuurat ammatan kaanat aw khaashshatan* (kebutuhan itu ditempatkan pada tempat darurat, baik kebutuhan itu bersifat umum maupun khusus). Artinya, kaidah ini memberikan semangat bahwa kejahatan yang sangat mendesak, dapat disamakan dengan keadaan darurat. Karena yang dimaksud hajat umum, seperti tulis Dr. Abdul Karim Zaidan dalam bukunya *Al-Wajiz fi syarhi al-Qawaa'id al-Fiqhiyyah fi Asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, adalah hajat yang tidak khusus pada kelompok manusia dengan menafikan kelompok lain dan juga tidak khusus untuk suatu daerah dengan menafikan daerah yang lain, bahkan ia bersifat umum bagi semua. Adapun yang dimaksud dengan hajat khusus adalah, yang khusus bagi sekelompok manusia dengan menafikan kelompok yang lain atau daerah khusus menafikan daerah yang lain.

Pada level nikah siri, penulis menilainya telah masuk pada konteks hajat khusus. Karena yang diberikan pidana hanyalah bagi mereka yang menjadi pelaku nikah siri. Sayangnya, kala mengkaji kitab-kitab *al-qawa'id al-fiqhiyyah* kebanyakan kita cenderung terpaku dan terpana pada contoh-contoh yang terjadi pada ulama masa lalu. Sehingga, ketika ada problem baru kita hanya cenderung merujuk pada pendapat ulama yang dulu saja, bukan merujuk pada kaidah-kaidah yang menjadi dasar para ulama menetapkan hukum beserta analogi pengaplikasiannya.

Tak hanya itu, jika rancangan UU pidana nikah siri dikabulkan dan diaplikasikan, menurut hemat penulis, pemerintah juga telah menjalankan kaidah fikih yang bernada *al-ahkaamu taduuru ma'a mashaalihil ibadi haitsuma wajadatil maslahatu patsamma hukumullahi* (segala hukum itu berkisar di sekitar kemaslahatan, di mana saja terdapat kemaslahatan maka di situ terdapat hukum Allah). Karena kemaslahatan yang bakal dimunculkan juga jelas, adanya "napas" melindungi hak perempuan dan anak.

Pada titik ini, penulis tidak melihat pemerintah melakukan kemaksiatan terhadap pelaku pidana nikah siri. Malah, penulis menilai bahwa pemerintah sedang menjalankan amanahnya melindungi hak rakyat, yang tentunya dimaksud pada kasus ini adalah istri dan anak. Sehingga, bagi penulis, pemerintah "tengah" mengamalkan fatwa imam Syafi'i yang berbunyi, *"Manjilah al-imaam 'ala al-ra'iyyati kamanjilah al-waliy min al-yatimi* (fungsi [kedudukan] pemimpin di sisi rakyatnya bagaikan fungsi si wali terhadap anak yatim). Artinya, pemerintah mampu berperan dalam mengambil kebijaksanaan terhadap rakyatnya dengan bernapaskan kemaslahatan.

Selain itu, seperti yang dimuat di Harian *Waspada* pada Rabu (17/2) lalu, Departemen Agama (Depag) juga telah melakukan upaya untuk

memberlakukan nikah gratis bagi mereka yang tidak mampu. Dan itu bukan sekadar wacana, karena Depag Sumut contohnya, telah melaksanakan pernikahan gratis tersebut pada 2009, dan pada Mei nanti rencananya Depag juga akan melakukan hal yang sama. Bukankah ini suatu langkah yang baik? Bukankah ini bagian dari cara pemerintah menepis opini jika menikah tercatat itu sulit? Tentunya, langkah yang sudah digagas Depag dengan melaksanakan pernikahan gratis jelas menepis anggapan bahwa pemerintah melakukan kemaksiatan dan mempersulit rakyat untuk menikah.

Dengan demikian, kita berharap semoga draf rancangan UU pidana nikah siri yang disusun Kementerian Agama segera disetujui dan dapat direalisasikan. Dan satu harapan lagi, dikabulkan atau tidaknya rancangan itu, kita sangat mengharapkan tidak adanya muatan politik. Karena rancangan tersebut sejatinya berisi melindungi hak-hak kaum perempuan beserta keturunannya, bukan untuk mencapai target politik tertentu.[200]

E. WASIAT DAN WARISAN DAN POLIGAMI PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRUR

1. Wasiat dan Warisan

Wasiat dan warisan adalah sekian dari banyak masalah serius yang harus diselesaikan, pertama wasiat dan warisan telah dijelaskan dalam ayat-ayat *at-tanzil al-hakim,* kedua dua konsep ini juga diterapkan oleh masyarakat Muslim berdasarkan pada ahli-ahli fikih pada abab-abad pertama Islam.

Wasiat (*al-wasiyah*) adalah salah satu bentuk distribusi kekayaan yang dilakukan seseorang setelah kematiannya untuk diberikan kepada pihak atau kepentingan tertentu, dengan ukuran terentu sesuai dengan keinginan dan pertimbangan pribadinya. Adapun warisan adalah peninggalan yang wajib dibagikan setelah meninggal ahli waris sesuai dengan bagian yang ditentukan syariah.

Perbedaan wasiat dan waris yaitu bahwa orang-orang yang disebut dalam ayat-ayat wasiat berjumlah lebih banyak dari orang-orang yang disebut dari ayat-ayat waris, seluruh pihak yang disebut dalam ayat waris juga disebut juga dalam ayat wasiat. Namun tidak demikian sebaliknya.

a. Hal yang Umum dan yang Khusus (*al-Amm wa al-Khass*)

Dalam *at-tanzil al hakim,* wasiat lebih diutamakan daripada waris karena ia berpotensi untuk mewujudkan keadilan yang khusus terkait dengan kepentingan pribadi dan memiliki efektivitas dalam pemanfaatan

[200] Tulisan Rahmat Hidayat Nasution di Harian *Waspada*, 23 Februari 2010.

harta, pengembangan relasi sosial dan hubungan kekeluargaan, di samping mencerminkan kepedulian pihak pewasiat terhadap kepentingan pihak lain. Inilah yang dibuktikan dengan relitas objektif realitas saat ini yaitu setiap orang memiliki posisi/situasi khusus terhadap keluarga orang terdekat dan tingkat kepedulian pihak lain yang berbeda dengan orang lain, karena dalam wasiat tidak ada kemiripan atau keserupaan posisi ini (*at-tamathul*).

Adapun dalam waris terdapat keserupaan posisi pada seluruh manusia. Bagian yang diberikan kepada seorang pewaris dalam hukum umum waris ditentukan posisinya dalam konstalasi, pihak-pihak yang menerima harta (sebagai bapak, ibu, suami, istri, saudara laki-laki, ataukah perempuan).

Dalam *at-tanzil al hakim*, keutamaan wasiat atau waris telah disebutkan secara kontrensif, perhatikan ayat wasiat berikut:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Diwajibkan atas kamu apabila seorang di antara kamu kedatangan (*tanda-tanda*) *maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk bapak-ibu dan karib kerabatnya secara makruf,* (*ini adalah*) *kwajiban atas orang-orang yang bertakwa* (QS. *al-Baqarah* [2]: 180).

Ayat ini dimulai dengan bentuk kalimat pembebanan (*taklif*) *kutiba alaikum* (diwajibkan atas kamu). Ini adalah bentuk kalimat yang sama dengan puasa. Terdapat sebuah perbedaan penting yang harus diperhatikan pada ayat tersebut, yaitu bahwa perintah puasa hanya ditunjukkan pada orang-orang yang beriman dalam arti mereka yang menjadi pengikut Muhammad, sedangkan wasiat ditunjukkan pada orang-orang yang bertakwa dan seluruh penduduk di muka bumi.

Beberapa poin penting dari pemahaman terhadap ayat-ayat wasiat, yaitu:

1) Tiada perbedaan terhadap sasaran wasiat atas dasar jenis kelamin, laki-laki atau perempuan, seperti yang terdapat dalam QS. *an-Nisaa'* [4]: 7.
2) Mengutamakan pelaksanaan wasiat, meskipun harta yang ditinggalkan berjumlah sedikit. Hal ini dijelaskan dalam firman: *Mimma qalla minhu aw katsura.*
3) Bagian (*al-hissah*) yang diberlakukan dalam wasiat adalah porsi yang ditentukan oleh pewasiat, artinya penentuan porsi (*an-nasib*) termasuk dalam wilayah otoritas manusia.

Ayat tentang wasiat adalah: *Diwajibkan atas kamu apabila seorang di*

antara kamu kedatangan tanda-tanda maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak berwasiat untuk ibu, bapak, dan karib kerabatnya secara makruf ini adalah kewajiban atas orang-orang yang bertakwa (QS. *al-Baqarah* [2]: 180). Maka wasiat ini harus dilaksanakan dan tidak seorang pun diperbolehkan mengubahnya, larangan pengubahan ini ditegaskan dalam ayat: *Barangsiapa yang mengubah ayat itu, setetlah ia mendengarnya, maka dosalah baginya. Sesungguhnya Allah maha mendengar lagi maha mengetahui* (QS. *al-Baqarah* [2]: 181).

Namun demikian, jika pewasiat melakukan kesalahan baik disengaja atau tidak dalam membagikan wasiatnya sehingga melebihi batas-batas ketentuan *alwalidani waalaqrabun* (bagi kedua orang tua dan keluarga dekat). Seperti wasiat untuk memberikan setengah dari hartanya kepada yayasan pelindung hewan, sementara ia masih memiliki saudara laki-laki saudara perempuan dan anak-anak.

Allah menegaskan bahwa wasiat lebih utama dan lebih penting dari pada waris, coba perhatikan kenyataan berikut: ayat-ayat tentang wasiat diturunkan sebanyak 10 ayat, sedangkan ayat-ayat tentang waris dan puasa hanya ada 3 ayat. Pendapat yang menyatakan bahwa ayat-ayat ini telah dihapus pada khususnya dan pendapat tentang adanya *nash* pada umumnya, sebagaimana telah kami jelaskan merupakan akibat dari berbagai faktor sosial-politik yang menghegemoni dan mengintervensi pengembangan fikih menuju wilayah yang cenderung ahistoris, kemudian muncul pemaksaan untuk berpegang teguh pada produk fikih tersebut atas kepentingan mempertahankan *status quo* generasi salaf. Tetapi setelah faktor dan tuntutan tersebut berubah dan bahkan lenyap, maka timbullah perasaan kasihan dan empati pada suatu sisi dan sebaliknya muncul pula rasa muak dan marah pada sisi lain.

Sebagaimana telah umum diketahui bahwa hampir seluruh tafsir yang beredar, termasuk di dalamnya adalah *at-Tafsir al-Kabir* karya Fakhr ad-Din ar-Razi, disusun berdasarkan keyakinan akan adanya teori *nash* dalam *al-tanzil al-hakim.* Bahkan ahli tafsir yang berpandangan ekstrem menyatakan bahwa seluruh ayat tentang usaha dan pekerjaan telah dihapus dengan ayat tentang syafaat, sementara seluruh ayat tentang kesabaran, sikap lemah lembut, nasihat yang baik, serta hikmah dalam jalan dakwah telah dihapus dengan ayat tentang mengangkat pedang (ayat-ayat perang).[201] Adapun kalangan yang lebih moderat memberlakukan *nash* pada sebagian ayat *at-tanzil al-hakim.* Tafsir ini juga mengoreksi pendapat yang berlebihan tentang *nash* dari para ahli tafsir, khususnya pada hal-hal yang sangat penting berikut ini:

[201] Untuk lebih jelasnya, lihat Muhammad al-Ghazali, *Kayfa Nata'amalu Ma' Al-Qur'an* karya h. 82, dan buku kami *Dirasah Islamiyah Mu'asirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama'* pada h. 297 dst.

1) Hukum wasit yang mereka anggap telah dihapus oleh hukum waris.
2) Hukum *liwat* (homoseks) dan *sihaq* (lesbian) yang mereka anggap telah dihapus oleh hukum zina.
3) Hukum infak dan sedekah yang dianggap telah dihapus oleh hukum zakat.
4) Hukum fidiyah puasa yang mereka anggap telah terhapus.
5) Hukum larangan memulai peperangan yang mereka anggap telah terhapus.
6) Hukum berpaling dari kaum musyrikin dan mengucilkan mereka, dan hukum berdebat dengan cara yang lebih baik dengan mengutamakan hikmah dan nasihat yang baik telah dianggap dihapus dengan ayat pedang.
7) Hukum larangan menikahi perempuan musyrik dianggap telah terhapus.
8) Hukum tidak ada paksaan dalam agama dianggap terhapus oleh hukum mengangakat pedang demi perang.
9) Hukum larangan memakan harta anak yatim secara zalim yang dianggap terhapus.

Telah diketahui secara luas bahwa pihak yang mengakui konsep *nash* juga mengakui konsep *asbab an-nudzul*, padahal keduanya adalah dua cacat terbesar dalam *ullum Al-Qur'an* persis seperti '*ilm al-qiraat* dan '*ilm at-tajwid* berlepas diri dari konsep ini merupakan usaha yang sudah memadai untuk bisa melahirkan pemahaman baru terhadap *at-tanzil al hakim* dan menemukan penjelasan maksud dan makna ayat-ayat di dalamnya secara konfrensif.

b. Pewarisan (al-Irth)

Pewarisan adalah proses pemindahan harta yang dimiliki seseorang yang sudah meniggal kepada pihak penerima (*waratah*) yang jumlaah dan ukuran bagian (*nasib*) yang diterimanya telah ditentukan dalam mekanisme wasiat, atau jika tidak ada wasiat, maka penentuan pihak penerima, jumlah dan ukuran bagiannya (*hazz*) ditentukan dalam mekanisme pembagian warisan. Prioritas utama dalam masalah ini terletak pada wasiat, yaitu adakalanya pewaris sudah menentukan wasiat sebelum ia meninggal dengan menyerahkan seluruh hartanya kepada karib kerabatnya setelah ia meninggal dunia, berdasarkan bahwa Allah mensyaratkan bahwa pemberlakuan hukum waris terjadi setelah dilaksanakannya wasiat dan dibayarkannya utang.

Terkait dengan masalah waris dan perpindahan harta kekayaan dari generasi sekarang kapada generasi yang akan datang, kita menghadapi

masalah besar:

- Bahwa Allah menginginkan bahwa kita mampu menegakkan hukum dan menyelesaikan masalah yang sangat urgen ini dengan pandangan kita sendiri, yaitu dengan selalu berpegang teguh pada asas keadilan dan penerapan kebebasan penuh untuk menentukan apa yang cocok menurut pandangan kita. Tetapi bagi sebagian orang ada yang menginginkan kita agar tunduk terhadap pemikiran yang tidak kita kehendaki dengan mengabaikan amanah khilafah yang dibebankan oleh tuhan kepada manusia di muka bumi.
- Berbagai mazhab fikih maupun aliran politik menutup mata dan mengingkari kenyataan bahwa Allah memulai ayat-ayat waris dengan firman *yusikum Allahu* (Allah mewasiatkan kepadamu), dan menutupnya dengan firman *wasiyatun minallah* (sebagai wasiat dari Allah).

Mereka tidak hanya berpendapat tentang adanya ayat-ayat dan hukum-hukum dalam *at-tanzil al-hakim* yang dihapus oleh ayat-ayat lain dan bahwa mereka menjadikan kitab Allah sebagai kitab yang bersifat-temporal yang terikat dengan sebab dan peristiwa yang telah terjadi puluhan abad yang lalu, mereka beranggapan bahwa *sunnah qauliyah* (sabda Nabi) yang berwujud Hadis Nabi sebagaimana yang tercantum dalam kitab-kitab Hadis di tangan kita memiliki otoritas untuk menghapus ayat dan hukum dalam kitab Allah.

Mereka mengasumsikan bahwa Al-Qur'an lebih membutuhkan Sunnah daripada Sunnah membutuhkan Al-Qur'an, dan mereka juga menganggap bahwa Sunnah adalah penentu hukum yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Sungguh Allah sangat jauh dari apa yang mereka prasangkakan.

Kami berpendapat bahwa Allah menyuruh manusia (sebelum meninggal) untuk meninggalkan wasiat khusus jika ia meninggalkan harta yang harus diserahkan kepada pihak lain berdasarkan bagian yang telah ditentukan. Satu hal yang sangat mendasar terkait dengan masalah wasiat yang ternyata diabaikan oleh orang-orang yang menganggap terhapuskannya ayat-ayat wasiat oleh ayat-ayat waris adalah bahwa kita hanya dapat membagi harta peninggalan kepada yang berhak dengan terlebih dahulu menyisihkan harta yang diwasiatkan dan utang yang meninggal tersebut sebagai penerapan perintah Tuhan dalam surah *an-Nisaa'* (4): ayat 11-12. Kita dapat melakukan hal tersebut jika orang yang meninggal memiliki catatan atau pesan tertulis yang menjelaskan harta yang dimilikinya dan utang yang menjadi tanggungannya, serta catatan lain yang berisi keinginan terakhirnya untuk menyerahkan hartanya kepada hal-hal yang disukainya.

Ironisnya golongan yang berpegang teguh kepada Sunnah Nabi dan berpendapat Sunnah memiliki otoritas untuk menghapus Hukum Tuhan, adalah mereka yang pertama kali mengabaikan Sunnah Nabi tersebut, yaitu ketika mereka menghadapi urusan pembagian harta. Kami berpendapat demikian berdasarkan Hadis Nabi yang kami temui: *nahnu ma'ashira al-anbiyai lanarithuwa la narahtu* (kami para nabi tidak mewarisi dan tidak diwarisi), selain itu ada juga sebagian riwayat yang menyatakan *ma taraknahu sadakatan* (apa yang kami tinggalkan adalah sebagai sedekah). Hadis inilah yang dipegang dan diamalkan oleh Abu bakar r.a. ketika melarang Fatimah menerima bagian peninggalan tanah.

Pihak yang dibebani wasiat adalah seluruh manusia yang diindikasikan oleh redaksi pada awal ayat pertama surah *an-Nisaa'*. Selanjutnya mari perhatikan ayat redaksi wasiat dalam firmannya:

... فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

... dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka 2/3 dari harta yang ditinggalkan. Jika anak pepempuan itu hanya seorang saja maka ia memperoleh separuh harta. (QS. an–Nisaa' [4]: 11)

Ayat ini merupakan *nash* wasiat yang mencakup seluruh prinsip waris secara terperinci. Redaksi ayat yang datang setelah ayat ini merupakan penjelasan kasus spesifik dari ketiga kasus waris yang menggambarkan hudud Allah (batas-batas hukum Allah). Hal ini berdasarkan atas kenyataan bahwa setelah Allah menjelaskan wasiatnya tentang prinsip-prinsip waris dalam ayat 11-12 surah *an-Nisaa'* dan pada ayat 13 dengan redaksi *tilka hududullahi* (*demikian adalah batas-batas hukum Allah*). Kasus-kasus warisan ini mencakup pihak-pihak berikut: keluarga menurut garis asal (*al-usul*), keluarga menurut garis cabang (*al-furu'*), pasangan suami istri (*az-zawi*), dan saudara (*al-ikhwa*). Dengan demikian, pihak paman dari bapak (*al-a'mam*), pihak paman dari ibu (*al-ahwal*), anak laki-laki paman, dan seterusnya yang tidak disebut secara eksplisit dalam ayat watis adalah pihak-pihak yang tidak berhak memperoleh bagian harta.

Dalam hukum waris kami simbolkan laki-laki dengan (Y) sebagai variabel dan perempuan dengan simbol (X) sebagai variabel peubah (*al-mitahawwil*). Dalam hal ini perempuan adalah dasar dalam hitungan waris dan bagian laki-laki ditetapkan batasannya setelah bagian perempuan ditetapkan karena sebagai variabel pengikut (Y) nilainya berubah dan bergerak sesuai dengan perubahan bagian perempuan (X).

Aturan pembagian harta warisan yang kita terima saat ini sebagaimana pembagian harta waris yang kita lakukan dengan segala konsekuensinya kami dapati bahwa mayoritas ahli fikih membaca ayat *li adh dhakarih mithlu hazzi al unthayaini* (bagi seorang anak lelaki semisal dua

bagian anak perempuan), tetapi mereka mengaplikasikannya seakan Allah berfirman *li adh dhakari mithla hazzi al untha* (bagi anak lelaki sama dengan dua kali bagian seorang anak perempuan), menurut kami pendapat ini adalah kesalahan pertama dalam aturan harta warisan yang selama ini berlaku.

Masyarakat mengira yang ada dalam ayat ini hanyalah problem linguistik, namun setelah memperhatikan lebih jauh mereka akan mendapati bahwa problemnya jauh lebih kompleks dari anggapan itu. Ada perbedaan besar antara penggandaan jumlah perempuan (*unthayaini*) seperti dalam firman Allah *li adh dhakarih mithlu hazzi al unthayaini* dan penggandaan persentase (*mithla*) seperti pendapat para ahli fikih pada kondisi pertama terdapat variabel pengikut (*tabi'*) dan variabel peubah (*mutahawwil*), jika terdapat variabel peubah tertentu (*mutahawwil mafrud*) yaitu jumlah perempuan yang terkadang bernilai 1, 2, atau lebih. Laki-laki adalah variabel yang mengikuti perubahan variabel perempuan oleh karena itu jumlah lelaki disebut hanya sekali dalam ayat sedangkan jumlah perempuan memiliki kemungkinan nilai yang sangat beragam sejak dari angka 1 hingga tak terbatas. Pada kondisi kedua tidak ada variabel peubah, variabel pengikut maupun dasar perhitungan, laki-laki mendapatkan dua kali bagian perempuan berapa pun jumlah perempuannya inilah secara realistis diterapkan (oleh ahli fikih).

Kemudian terdapat hal yang tidak kalah pentingnya yakni bahwa Allah Swt. ketika menetapkan dasar-dasar hukum waris, dia juga membuat contoh-contoh aplikasi kasus-kasus yang terjadi dalam realitas kehidupan sosial kemasyarakatan di seluruh penjuru bumi yang memiliki sifat universal. Pada firmannya *li adh dhakari mithla hazzi al untha* Allah menunjukkan bahwa jatah laki-laki menjadi dua kali lipat jatah perempuan dalam satu kasus saja, yaitu ketika adanya 2 perempuan berbanding dengan 1 laki-laki dalam pengertian bahwa terdapat jumlah objektif bukannya jumlah hipotesis untuk menyatakan jumlah 1 laki-laki dan 2 perempuan merupakan hal dalam wilayah himpunan jatah laki-laki adalah dua kali lipat jatah perempuan ketika jumlah perempuan dua kali lipat jatah laki-laki:

[1 laki-laki + 2 perempuan]

[2 laki-laki + 4 perempuan]

[3 laki-laki + 6 perempuan .... dan seterusnya]

Lalu bagaimana penyelesaian matematisnya jika jumlah perempuan lebih besar dari dua kali jumlah laki-laki seperti dalam kasus 1 laki-laki dengan 3, 4, atau 5 perempuan, dan seterusnya?

Misalnya, yang terdiri dari 1 laki-laki dan 3 perempuan tentulah jatah laki-laki mencapai 33,33 persen dari harta tinggalan dan jatah perempuan, masing-masing adalah 66,66 persen : 3 = 22,22 persen jika kita tentukan, misalnya, harta waris bagi 6 anak yang terdiri dari 1 laki-laki dan 5 perempuan tentulah laki-laki akan mendapat jatah sebesar 33,33 persen, sedangkan jatah perempuan sebesar 66,66 persen : 5 = 13,33 persen kenyataan ini memperkuat pendapat kami bahwa jatah laki-laki sebesar dua kali lipat jatah perempuan hanya pada satu kasus saja, bukan pada seluruh kasus sebagaimana yang dianggap oleh para ahli fikih dalam hukum fikih selama ini.

c. Hadis (*Khabar*) tentang Sa'ad Ibn ar-Rabi'

Dalam kitab tafsirnya Fakhr ad-Din ar-Razi berkata (Jilid 9, h. 203-204): "Ata" meriwayatkan bahwa Sa'ad Ibn ar-Rabi' telah mati syahid dia meninggalkan anak perempuan, istri, dan seorang saudara. Ketika saudaranya mengambil semua harta peninggalannya maka pergilah istri mengadu pada Rasulullah saw.: "Wahai Rasulullah kedua anak perempuan ini adalah anak Sa'ad Ibn ar-Rabi' yang terbunuh, paman kedua anak ini telah mengambil semua hartanya." Rasulullah berkata: "Pulanglah, semoga Allah menetapkan hukum dalam masalah ini.' Kemudian ia pulang dengan menangis, tak lama kemudian turunlah ayat waris ini. Selanjutnya, Rasulullah memanggil paman 2 anak tersebut: 'Berikanlah 2 anak perempuan saat ini 2/3 harta, bagi ibunya 1/8, dan sisanya adalah untukmu.' Peristiwa ini merupakan awal pembagian harta waris dalam Islam."

Menurut identifikasi an-Nawawi dalam *Tahdib al-Asma' wa allughat* h. 210, saat Ibn Arrabi disebut sebagai seorang sahabat mulia yang ikut berperang Uhud yang ikut mengikuti Perjanjian Aqabah, mengikuti Perang Badar dan seorang *naqib* sekaligus *khatib*. Mari kita kembali mempelajari Hadis riwayat Ata' kita memperoleh pesan bahwa Rasulullah mendiamkan permasalahan penguasaan harta sang saudara atas harta saudaranya yang meninggal yang diindikasikan oleh perkataan Rasul kepada sang janda: "pulanglah semoga Allah menetapkan hukum pada masalah itu." Mungkinkan Rasullulah berdiam diri menghadapi masalah seperti ini? Agar kita dapat memahami problem inti dari masalah ini secara jelas dan pasti ada baiknya kita kembali mengamati masalah waris di daerah hijrah (Madinah).

Kami berpendapat bahwa kaum jahiliyah telah memiliki prinsip dan hukum waris tersendiri yang berporos pada dua hal, yaitu keturunan dan perjanjian. Ketika Rasulullah diutus kepada mereka, maka awalnya Rasulullah membiarkan adat tersebut berlaku sebagaimana biasa,

bahkan para ulama berpendapat bahwa Allah mengakui hal itu dalam firman-Nya: *bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu, bapak dan karib kerabat, kami jadikan pewaris-pewarisnya dan jika ada orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka maka berilah kepada mereka bagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu* (QS. *an-Nisaa'* [4]: 33). Maksudnya adalah bahwa ssitem pewarisan yang berlaku saat itu berdasarkan perjanjian (lihat ar-Razi, *At-Tafsir al-Kabir* Jilid 9, h. 203).

Hal seperti inilah yang dapat kita pahami dari Hadis tersebut, namun jika Hadis ini benar dan peristiwa ini sungguh-sungguh terjadi, tentunya lebih tepat jika Nabi bersabda: "Berikanlah 1/8 harta kepada ibu 2 anak perempuan ini dan mereka mendapat 2/3 harta sisanya. Adapun sisanya adalah untukmu," karena 1/8 harta bagian seorang janda merupakan poros pembagian harta setelah ditunaikannya wasiat dan utang dari orang yang meninggal. Penempatan 2/3 lebih dahulu dari 1/8 sebagaimana dalam Hadis yang disebut di atas, merupakan reduksi keluar dari maksud Tuhan dalam pembagian harta, tidaklah mungkin Nabi yang menduduki posisi orang yang paling fasih mengatakan sesuatu yang mengandung kesamaran atau kekeliruan dalam masalah rawan seperti ini.

Setelah analisis di atas, kami menyimpulkan bahwa dalam Hadis tersebut terdapat hal yang meragukan dan Hadis tersebut tidak layak dijadikan pegangan dan dalil dalam pembagian harta waris, karena bertentangan dengan keumuman lafaz di samping mengandung kelemahan.

d. Uraian tentang Kedudukan Ayat *Tilka Huduudullahi*

Kembali kita mengkaji firman Allah *tilka huduudullahi* yang berada di awal ayat 13 surah *an-Nisaa'* setelah Allah menetapkan dan menjelaskan batasan hukum waris pada ayat 11 dan 12.

Batas pertama hukum waris *li adh dhakarih mithlu hazzi al unthayaini* bagian-bagian bagi anak-anak si mayit jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan 2 orang perempuan pada saat yang bersamaan ini merupakan kriteria yang dapat diterapkan pada segala kasus, di mana jumlah perempuan 2 kali lipat jumlah laki-laki.

Jumlah pewaris	Jatah bagian laki-laki	Jatah bagi perempuan
1 laki-laki + 2 perempuan	½ bagi 1 laki-laki	½ bagi 2 perempuan
2 laki-laki + 4 perempuan	½ bagi 2 laki-laki	½ bagi 4 perempuan
3 laki-laki + 6 perempuan	½ bagi 3 laki-laki	½ bagi 6 perempuan

Pembagian pada kasus ini dapat dirumuskan dengan persamaan:

F/M = 2	F = jumlah perempuan (*female*) M = jumlah laki-laki (*male*)

Batas kedua hukum waris: *fain kunna nisaan fauka in ithanataini* batas hukum ini membatasi jatah warisan anak-anak jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan 3 orang perempuan dan selebihnya. Batasan ini berlaku pada seluruh kondisi ketika jumlah perempuan lebih dari 2 kali dari jumlah laki-laki.

Jumlah pewaris	Jatah bagi laki-laki	Jatah bagi perempuan
2 laki-laki + 5 perempuan	1/3 untuk 2 orang	2/3 untuk 5 orang
1 laki-laki + 7 perempuan	1/3 untuk 1 orang	2/3 untuk 7 orang

Dirumuskan dengan persamaan:

F/M > 2	F = jumlah perempuan (*female*) M = jumlah laki-laki (*male*)

Kita perhatikan bahwa pihak laki-laki pada kasus-kasus yang termasuk dalam kategori rumus ini tidak mengambil bagiannya berdasarkan ketentuan 1 bagian laki-laki sebanding dengan 2 bagian perempuan.

Batas ketiga hukum waris: *wa inkanat wahidatan falaha annishfu*. Batas ketiga ini membatasi jatah warisan anak-anak dalam kondisi ketika jumlah pihak laki-laki sama dengan jumlah pihak perempuan dirumuskan dengan persamaan:

F/M = 2	F = jumlah perempuan (*female*) M = jumlah laki-laki (*male*)

Jumlah pewaris	Jatah bagi laki-laki	Jatah bagi perempuan
1 laki-laki+1 perempuan	½ untuk 1 orang	½ untuk 1 orang
2laki-laki+2perempuan	½ untuk 2 orang (@1/4)	½ unuk 2 orang (@1/4)
3 laki-laki+3perempuan	½ untuk 3 orang(@ 1/6)	½ untuk 3 orang(@1/6)

Kita perhatikan bahwa laki-laki tidak mengambil bagian berdasarkan prinsip satu bagian laki-laki sebanding dengan 2 bagian perempuan.

e. Aturan Umum Hukum Waris

Sekarang kita dapat menyusun aturan umum hukum waris yang disimpulkan dari sistem hitungan parabola (*al-kamm al-muttasil*) menuju pola hitungan hiperbola.

Q ***Kasus pertama***

Anak-anak sebagai ahli waris terdiri dari dua kelompok perempuan yang beranggotakan 1 orang.

Kelompok laki-laki	Kelompok perempuan
1	1
1	0
1	0
Jumlah = 3	Jumlah = 1

Ketentuan hukum yang diberlakukan pada kasus ini adalah batasan hukum waris ketiga. Pihak perempuan mengambil 50 persen sisanya dibagi kepada ketiga anak laki-laki (sehingga masing-masing anak laki-laki mendapat 50% : 3 = 16.6%). Hal ini menjelaskan pendapat kami bahwa aturan waris tuhan adalah hukum umum yang berlaku seimbang bagi kedua kelompok jenis kelamin, yang satu tidak lebih istimewa dari yang lain.

Q ***Kasus kedua***

Anak-anak sebagai ahli waris terdiri dari dua kelompok: kelompok laki-laki yang beranggotakan 3 orang dan kelompok perempuan yang beranggotakan 2 orang.

Kelompok laki-laki	Kelompok perempuan
1	1
1	1
1	0
Jumlah = 3	Jumlah = 2

Dalam kasus ini hukum yang berlaku adalah: ketiga anak lelaki mengambil bagian 50% : 3 = 16,6% dan anak perempuan juga mengambil 50%, sehingga masing-masing memperoleh 25%.

Q ***Kasus ketiga***

Anak laki-laki terdiri dari ahli waris terdiri dari dua kelompok: ke-

lompok laki-laki beranggotakan 3 orang dan kelompok perempuan beranggotakan 3 orang.

Kelompok laki-laki	Kelompok perempuan
1	1
1	1
1	1
Jumlah = 3	Jumlah = 3

Dalam kasus ini dan dalam seluruh kasus di mana jumlah anggota kelompok laki-laki sama dengan anggota jumlah perempuan (dirumuskan dengan F/M = 1). Maka hukum yang diberlakukan adalah bahwa pihak laki-laki mengambil bagian ½ harta kita perhatikan bahwa bagian perempuan sama dengan bagian laki-laki karena jumlah anggota kelompok laki-laki sama daengan jumlah kelompok perempuan.

Q ***Kasus keempat***

Anak-anak sebagai ahli waris terdiri dari dua kelompok: kelompok laki-laki beranggotakan 3 orang dan kelompok perempuan beranggotakan 4 orang.

Kelompok laki-laki	**Kelompok perempuan**	**Keterangan**
1	1	Batas pertama hukum waris dari batas pertama hukum Allah
1	1	Batas ketiga
1	2	Batas pertama hukum waris dari batas-batas hukum Allah (*li adh dhakari mithu hazzi al-unthayaini*)
Jumlah = 3	Jumlah = 4	

Dalam kasus ini hukum yang berlaku yaitu bahwa pihak laki-laki mengambil ½ harta 50% (sehingga masing-masing memperoleh bagian harta 50% : 3 = 16,6%) (sehingga masing-masing mendapat jatah 50% : 4 = 12,5%). Hal ini berarti jatah 1 perempuan mencapai 75% dari jatah 1 laki-laki, yang berarti berbanding terbalik dari jumlah perempuan terhadap laki-laki (3/4 kebalikannya adalah 4/3).

Q ***Kasus kelima***

Anak-anak sebagai ahli waris terdiri dari dua kelompok: kelompok laki-laki beranggotakan 3 orang dan kelompok perempuan beranggotakan 5 orang.

Kelompok laki-laki	Kelompok perempuan	Keterangan
1	1	Batas ketiga hukum waris dari bata-batas hukum Allah
1	2	Batas pertama hukum waris dari batas- batas hukum Allah
1	2	Batas pertama
Jumlah = 3	Jumlah = 5	

Hukum yang berlaku di sini sebagaimana yang berlaku dalam seluruh kasus yang lain ketika ahli waris terdiri dari dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan, maka masing-masing pihak mengambil ½ harta (50 persen). Harta ini dibagi sama rata dengan anggota kelompok berapa pun hartanya.

Q ***Kasus keenam***

Anak-anak sebagai ahli waris terdiri dari dua kelompok: kelompok laki-laki beranggotakan 3 orang dan kelompok perempuan beranggotakan 6 orang. Perbandingan jumlah ini adalah $6/3 = 2$

Kelompok laki-laki	Kelompok perempuan	Keterangan
1	2	Batas pertama hukum waris dari batas-batas hukum Allah
1	2	Batas pertama hukum waris dari batas-batas hukum Allah
1	2	Batas pertama hukum waris dari batas-batas hukum Allah
Jumlah = 3	Jumlah = 6	

Hukum yang berlaku adalah masing pihak mengambil ¼ harta (25 persen), kemudian dibagi secara merata kepada masing-masing anggotanya. Dalam kondisi ini, sebagaimana dalam setiap kasus yang jumlah anggotanya kelompok perempuannya dua kali lipat jumlah anggota kelompok laki-laki.

f. Hiperbola (*al-Kamm al-Muttasil*), Parabola (*al-Kamm al-Munfasil*), dan Pembagian Harta Waris

Saat ini kita telah memanfaatkan teori himpunan (matemaika modern) untuk menjelaskan himpunan laki-laki dan himpunan perempuan. Jumlah perempuan kita simbolkan dengan huruf F dan laki-laki dengan huruf M, sehingga dapat dirumuskan sebagai berikut:

x = F/M	F = jumlah anggota perempuan M = jumlah anggota laki-laki

Jika jatah atau bagian laki-laki dilambangkan dengan (D1) dan jatah perempuan dengan lambang (D2) dan perbandingan antara jatah perempuan terhadap jatah laki-laki adalah (Y), maka dapat dirumuskan:

Y = D2/D1

Perbandingan jatah perempuan terhadap jatah laki-laki yang dilambangkan dengan (y) berbanding terbalik jumlah perempuan terhadap jumlah laki-laki (X) sehingga dapat dirumuskan dengan:

Y = 1/x

Dengan catatan bahwa persamaan ini dapat digunakan dengan syarat bahwa perbandingan antara jumlah perempuan terhadap jumlah laki-laki adalah lebih besar dari nol dan lebih kecil sama dengan 2, atau:

F/M = 0	F = jumlah anggota perempuan M = jumlah anggota laki-laki

g. Mekanisme Pembagian Harta Warisan Bagi Keluarga Menurut Garis Asal [Orangtua ke Atas] (*Mirath al-Usul*)

Kita perhatikan bahwa pembagian harta warisan bagi kedua orangtua ternyata berbeda-beda, tetapi kita juga mendapati teori probabilitas/kemungkinan menjadi kondisi kategoris. Agar kategori pada level kategoris ini dapat digunakan sesuai maka mencakup empat kategori:

1) Jenis kelamin
2) Tingkatan umur
3) Status perkawinan
4) Status kepemilikan keturunan

Kategori bapak meliputi:

- Laki-laki
- Dewasa
- Menikah
- Memilki anak

Oleh karena itu, tiga prinsip waris itu diaplikasikan pada himpunan laki-laki dan himpunan perempuan karena tiga prinsip itu merupakan kasus khusus kapasitas kategorisnya. Allah menetapkan tiga kemungkinan pada kategoris ini:

- **Kemungkinan pertama**:

  [bagian kategori bapak] = [bagian kategori ibu]
  [jumlah bapak] = [jumlah ibu]
  bagian bapak = bagian ibu

  Jika kita menghitung jumlah penduduk secara statistik setiap kali jumlah yang disensus, bertambah besar maka tingkat kecermatan harus ditingkatkan.

- **Kemungkinan kedua**:
  Dalam kasus orang yang meninngal tidak memiliki anak satu dan hanya memiliki beberapa saudara yang ada hanya kedua orangtua.

[bagian kategori bapak]	=	[bagian kategori ibu]
[jumlah bapak yang mewarisi sama dengan setengah jumlah ibu]		[jumlah ibu yang mewarisi sama dengan 2 kali jumlah bapak]

  [bagian bapak] = [2 kali bagian ibu]

  Hal ini berarti bahwa melakukan sensus penduduk berdasarkan pada kemungkinan ini.

2. Poligami

Poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatain khusus dari Allah Swt.. Jika diperhatikan Allah mengawali surah *an-Nisaa'* dengan seruan kepada manusia agar bertakwa kepada yang jaga sebagai penutup kepada surah *Ali Imran* sebelumnya.

Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu dan daripadanya Allah menciptakan istrinya dan daripadanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak dan bertakwalah kepada Alalh yang dengan menggunakan nama-Nya agar kau saling meminta satu sama lain dan peliharalah hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (QS. *an-Nisaa'* [4]: 1)

Selanjutnya Allah menindaklanjuti pembahasan tentang anak-anak

yatim dengan perintah kepada manusia untuk memberikan harta benda anak-anak yatim dengan memerintahkan kepada manusia untuk menikahi perempuan-perempuan yang disenangi. Allah berfirman:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut jika dia tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat, kepada tidak berbuat aniaya. (QS. *an-Nisaa'* [4]: 3)

Pokok bahasan ayat di atas adalah berkisar tentang anak-anak yatim yang kehilangan ayahnya sementara ibu mereka masih hidup menjanda. Lalu bagaimana dengan anak yang kehilangan kedua orangtuanya atau anak yang kehilangan ibunya? Kami akan menjawab dengan kematian kedua orangtua, maka gugurlah masalah poligami. Sesungguhnya perintah berpoligami berdasarkan dua alasan sebagaimana disebut dalam ayat di atas akan dapat menguraikan berbagai kesulitan sosial yang dialami perempuan dalam hidup bermasyarakat, antara lain:

a. Adanya seorang lelaki di sisi seorang janda akan mampu menjaga dan memeliharanya agar tidak terjatuh dalam perbuatan yang keji.
b. Pelipatgandaan tempat perlindungan yang aman bagi anak-anak yatim di mana mereka tumbuh dan dididik di dalamnya.
c. Keberadaan sang ibu disisi anak-anak mereka yang yatim senantiasa tetap bisa mendidik dan menjaga mereka.

Sesungguhnya di antara bahaya yang muncul dalam kehidupan bermasyarakat berkenaan dengan persoalan hubungan keluarga adalah bahwa di saat ini telah memisahkan masalah poligami dari titik pijak di mana perintah Tuhan tentang poligami ditetapkan, yaitu berkaitan dengan anak-anak yatim. Kemudian darinya kita menciptakan problem yang memperkuat budaya patrialis dan memberikan kekuasaan yang luas bagi laki-laki untuk mengawini 2, 3, atau 4 orang perempuan, kapan pun dia mau, dalam masyarakat yang tidak seimbang jumlah antara laki-laki dan perempuan, adalah justifikasi bagi kebebasan seorang lelaki untuk mengawini 4 orang perempuan dalam segala keadaan di bawah peraturan-peraturan yang lemah: sesuatu yang sebenarnya amat menggelikan sekaligus merupakan tindakan sewenang-wenang.

Mereka berpendapat bahwa ketiadaan keturunan (mandul) dapat menjustifikasi seorang laki-laki kawin dua atau tiga kali dan seakan-akan

kemandulan adalah bencana yang datang dari pihak perempuan saja dan tidak pada lelaki. Mereka juga berpendapat bahwa syahwat biologis seorang lelaki mengizinkannya untuk berpoligami, sementara mereka melupakan kenyataan bahwa laki-laki dan perempuan dalam masalah ini adalah sama, bahkan sebagian orang berpendapat bahwa perempuan justru lebih besar syahwatnya dibanding laki-laki. Mereka pun berpendapat bahwa kelemahan perempuan dalam menjalankan fungsinya sebagai seorang istri karena sakit yang berkepanjangan atau kelemahan fisik memberikan kebebasan bagi seorang lelaki untuk mengawini 2 atau 3 orang perempuan. Kami bertanya: "Lalu bagaimana menikahi laki-laki lain di samping suaminya tersebut? Bolehkan menikahi laki-laki lain di samping suaminya tersebut?" Masih banyak lagi pendapat mereka tetapi kami tidak menjumpai landasan bagi pendapat-pendapat mereka dalam *at-tanzil al-hakim*.

Allah memerintahkan agar berbuat baik kepada anak-anak yatim dan dalam kaitan tersebutlah Allah memerintahkan poligami dengan syarat tidak terdapat rasa khawatir akan berbuat tidak adil terhadap anak-anak yatim. Kemudian Allah kembali memperingatkan agar waspada terjatuh dalam kelemahan dan memerintahkan untuk mencukupkan diri dengan seorang istri saja. Sebagaimana yang kita tahu, istri kedua, ketiga, keempat tidak memperoleh waris, namun seperti yang dijelaskan di dalam surah *an-Nisaa'* (4) ayat 127 beserta perannya tidaklah dihasilkan dari pemahaman yang dangkal dan sama sekali tidak terkait dengan ayat 3 dan 4 dalam surah yang sama, meskipun isyarat tentangnya sangatlah jelas.

Allah berfirman: *dan Allah menyuruh kamu supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil*. Sesungguhnya kami melihat masalah poligami sebagai perintah Tuhan yang ditetapkan dengan persyaratan-persyaratan seperti yang kami jelaskan di atas sebagai jalan keluar persoalan kemasyarakatan yang mungkin terjadi dan mungkin tidak. Kesimpulan terakhir kami yang berkaitan dengan poligami adalah bahwa apabila kita umpamakan bahwa satu negara telah menetapkan untuk tidak memperlakukan poligami lalu ada seorang yang menentangnya, maka undang-undang berhak mengenakan denda kepadanya karena telah melanggar ketetapan undang-undang dan keputusan bersama. Akan tetapi, ia tidak bisa dianggap sebagai telah berzina dan telah melakukan perbuatan keji karena permasalahannya seperti yang telah kami jelaskan tidaklah berkaitan dengan halal dan haram karena itu seorang tidak boleh menyatakan bahwa kita telah mengharamkan apa yang telah diperbolehkan Allah dalam hal pelarangan poligami dalam satu negara tertentu padahal hanya Allah sematalah yang mengharamkan perbuatan-perbuatan keji.

3. Kesimpulan

Bagan penjelas kesimpulan ayat-ayat waris (surah *an-Nisaa'* [4] ayat 11, 12, 176), waris hanya terbatas pada pihak yang disebutkan dalam ketiga ayat tersebut.

Anak-anak			
Laki-laki (dakar)	1/3 2/3	Perempuan dewasa lebih dari 2	Batas kedua Hukum Tuhan
	1/2 1/2	Dua perempuan	Batas pertama Hukum Tuhan
	1/2 1/2	1 perempuan	Batas ketiga Hukum Tuhan
		Jumlah perempuan mulai dari 1 sampai bilangan tak terhingga. Perempuan berposisi sebagai variabel peubah (*al-mutahawwil*)	Laki-laki disebut sekali. Bagiannya mengikuti/tergantung pada jumlah perempuan. Laki-laki berposisi sebagai variabel pengikut.

No.	Pewaris	Bagian	Keterangan
1	Bapak	1/6; 2/3; 5/6	Batas-batas minimal bagian waris bapak jika bapak adalah satu-satunya pewaris yang tidak ada ibu atau istri atau anak-anak maka bapak mengambil seluruh peninggalan anak yang mati tersebut meskipun anaknya tersebut memiliki saudara.
1	Ibu	1/6; 1/3; 1/6	Batas-batas minimal bagian waris ibu jika ibu adalah satu-satunya pewaris yang tidak ada bapak atau suami atau anak-anak maka ibu mengambil seluruh peninggalan anak yang mati tersebut meskipun anaknya tersebut memiliki saudara.
3	Suami	1/4; 1/2	Batas-batas minimal bagian waris suami dalam kondisi kalalah pertama yaitu ketika tidak ada orangtua ke atas (usul) maupun anak ke bawah (furu') maka ia mendapat 2/3 dan saudaranya mendapat 1/3 dalam kondisi ketika tidak ada orangtua ke atas, maka anak ke bawah dan saudara maka ia mengambil seluruh hartanya.
4	Istri	1/8; 1/4	Batas-batas minimal bagian waris istri dalam kondisi kalalah pertama yaitu ketika tidak ada orangtua keatas (usul) maupun anak kebawah (furu') maka ia mendapat 2/3 dan saudaranya mendapat 1/3 dalam kondisi ketika tidak ada orangtua keatas, maka anak kebawah dan saudara maka ia mengambil seluruh hartanya.

5.	Saudara	Ketika saudara berjumlah 2 orang atau lebih dalam kondisi kalalah pertama (masih ada suami atau istri) maka mereka mendapatkan bagian 1/3 yang merupakan batas maksimal bagi saudara berdasarkan surah *an-Nisaa'* (176) Dalam kondisi kalalah kedua yaitu tidak ada usul furu' dan suami ataupun istri maka ia mendapatka bagian berdasarkan ketentuan dalam ayat 176 surah An-Nisa' ketentuan tersebut bersifat pasti dan mengikat bukan batas-batas. Oleh karena itu surah *an-Nisaa'*; ditutup dengan redaksi tilka Hudud Allahi sedangkan ayat 176 tidak demikian, karena ia bukan ayat hududiyah.

F. PRINSIP-PRINSIP SYARIAH BIDANG EKONOMI

1. Ekonomi Syariah

Dunia saat ini sedang memasuki era budaya global dengan kemajuan teknologi informatika di satu sisi dan kebangkitan nasionalisme dan spiritual di sisi lain. Budaya global ditandai dengan era "Ekonomi Baru", dan posisi hukum semakin diperlakukan guna mengaturnya budaya global juga antara lain disemarakkan dengan perkembangan konsep "ekonomi Islam". Ilmu ekonomi Islam adalah ilmu manusia yang meyakini nilai-nilai hidup Islam. Ilmu ekonomi Islam tidak hanya mempelajari individu sosial melainkan dengan bakat religious manusia. Ilmu ekonomi Islam dikendalikan oleh nilai-nilai dasar Islam. Dalam aktivitas ekonomi, individu harus memperhitungkan perintah Al-Qur'an dan Sunnah. Ekonomi Islam merupakan hasil serangkaian Qur'an dan Sunnah "reaktulisasi" doktrin Islam tentang masalah ekonomi yang memasuki fase aplikasi dalam beragam bidang ekonomi seperti keuangan lainnya. Doktrin ekonomi Islam muncul pada abad XX, dimaksudkan untuk membangun sebuah sistem ekonomi yang sesuai dengan wahyu (*Islamic scepture*) dan tradisi yang melingkupinya.[202]

2. Prinsip Ekonomi Syariah

Sistem keuangan dan perbankan Islam adalah merupakan bagian dari konsep yang lebih luas tentang ekonomi Islam yang tujuannya adalah memperkenalkan sistem nilai dan etika Islam ke dalam lingkungan ekonomi. Prinsip operasional bank Islam, prinsip-prinsip ekonomi Islam secara garis besar antara lain:

[202] Abd. Shomad Abd, "Akad Mudharabah dalam Perbankan Syariah ", Jakarta: *Yuridika*, Vol. 16, 2001), h. 37.

a. Dalam ekonomi Islam, berbagai jenis sumber daya dipandang sebagai pemberian atau titipan tuhan kepada manusia. Manusia harus memanfaatkannya seefisien dan seoptimal mungkin dalam produksi guna memenuhi kesejahteraan secara bersama di dunia, yaitu untuk diri sendiri dan orang lain.
b. Islam mengakui kepemilikan pribadi dalam batas-batas tertentu. Termasuk kepemilikan alat produksi dan faktor produksi. Pertama kepentingan masyarakat dan Islam menolak pendapatan yang tidak sah apalagi usaha yang menghancurkan masyarakat.
c. Kekuatan penggerak utama ekonomi Islam adalah kerja sama seorang Muslim. Apakah ia sebagai pembeli, penjual, penerima upah, pembuat keuntungan dan sebagainya, harus berpegang pada tuntunan Allah Swt. dalam Al-Qur'an.
d. Pemikiran kekayaan pribadi harus berperan sebagai kapital produktif yang akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Sistem ekonomi Islam menolak terjadinya akumulasi kekayaan yang dikuasai oleh beberapa orang saja.
e. Islam menjamin kepemilikan masyarakat dan penggunaannya direncanakan untuk kepentingan orang banyak.
f. Seorang Muslim yang kekayaanya melebihi tingkat tertentu (hisab) diwajibkan membayar zakat.

Dalam sistem ekonomi Islam efektivitas keuangan dan perbankan dapat di pandang sebagai wahana bagi masyarakat modern untuk membawa mereka kepada pelaksanaan Dua ajaran Al-Qur'an yaitu untuk saling membantu dan bekerja sama di antara anggota masyarakat untuk kebaikan serta mengolah uang yang ada agar dapat berputar dalam transaksi yang bermanfaat bagi masyarakat dalam hal perniagaan.

Sjaichul Hadi Parmono dalam salah satu karyanya, *Formula Zakat*: *Menuju Kesejahteraan Sosial,* mengidentifikasi beberapa prinsip ekonomi Islam, yakni:

a. Prinsip keadilan, mencakup seluruh aspek kehidupan merupakan prinsip yang penting, sebagaimana Allah memerintahkan untuk berbuat adil di antara sesama manusia dalam banyak ayat, antara lain: *Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan....* (QS. an-Nahl: 90).
b. Prinsip *al-ihsan* (berbuat kebaikan), pemberian manfaat kepada orang lain lebih daripada hak orang lain itu.
c. Prinsip *al-mas'uliyah* (pertanggungjawaban) yang meliputi aspek pertanggungjawaban antar-individu (*mas'uliya al-afrad*) dan pertanggungjawaban dalam masyarakat (*mas'uliyah al-mujtama'*).

d. Prinsip *al-kifayah*, tujuan pokok adalah untuk membasmi kefakiran dan mencukupi kebutuhan primer seluruh anggota dalam masyarakat.
e. Prinsip keseimbangan atau *al-wasathiyah*.[203]

3. Prinsip-prinsip Ekonomi Islam

Ada tiga sistem ekonomi yang terkenal di dunia, yaitu sistem ekonomi sosialis/komunis, sistem ekonomi kapitalis, dan sistem ekonomi Islam. Masing-masing sistem ini mempunyai karakteristik.

Pertama, sistem ekonomi sosialis/komunis. Paham ini muncul sebagai akibat paham kapitalis yang mengeksploitasi manusia, sehingga negara ikut campur cukup dalam dengan perannya yang sangat dominan. Akibatnya adalah tidak adanya kebebasan dalam melakukan aktivitas ekonomi bagi individu, semuanya untuk kepentingan bersama, sehingga tidak diakuinya kepemilikan pribadi. Negara bertanggung jawab dan mendistribusikan sumber dan hasil produksi kepada seluruh masyarakat.

Kedua, sistem ekonomi kapitalis. Sistem ini sangat bertolak belakang dengan sistem komunis, di mana negara tidak mempunyai peran utama atau terbatas dalam perekonomian. Sistem ini menganut sistem mekanisme pasar dan mengakui adanya tangan tak terlihat (*invisible hand*).

Ketiga, sistem ekonomi Islam, hadir jauh lebih dahulu dari kedua sistem yang disebut di atas, yaitu pada abad ke-6. Adapun kapitalis baru muncul pada abad ke-17 dan sosialis pada abad ke-18. Dalam sistem ekonomi Islam yang ditekankan adalah terciptanya pemerataan distribusi pendapatan, seperti tercantum dalam surah *al-Hasyr* (59) ayat 7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah, kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.[204]

[203] Yusuf al-Qardhawi, *Norma dan Etika Ekonomi Islam*, (Jakarta: Insani Pers, 1987), h. 82.
[204] Achmad Muchtar, *Kejadian Ekonomi Islam dan Nilai Islam*, (Jakarta: GIP, 1987), h. 74.

4. Perbedaan Ekonomi Islam dan Ekonomi Konvensional Ditinjau dari Moral dan Etika

Menurut Qardhawi sistem ekonomi Islam tidak berbeda dengan sistem ekonomi lainnya, baik dari segi bentuk, cabang, perincian, maupun cara pengaplikasian yang beraneka ragam. Namun menyangkut gambaran global yang mencakup pokok-pokok petunjuk, kaidah-kaidah pasti, arahan-arahan prinsip yang juga mencakup sebagian cabang penting yang bersifat spesifik, ada perbedaannya. Hal itu karena sistem Islam selalu menetapkan secara global dalam masalah-masalah yang mengalami perubahan karena perubahan lingkungan dan zaman. Sebaliknya menguraikan secara perinci pada masalah-masalah yang tidak mengalami perubahan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Islam merupkan sistem kehidupan yang bersifat komprehensif, yang mengatur semua aspek, baik dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan politik maupun yang bersifat spiritual.

Dalam menjalankan kehidupan ekonomi, tentu Allah telah menetapkan aturan yang merupakan batas-batas perilaku manusia sehingga menguntungkan suatu individu tanpa merugikan individu yang lain. Perilaku inilah yang lurus diawasi dengan ditetapkannya aturan-aturan yang berlandaskan aturan Islam. Untuk mengarahkan individu sehingga mereka secara baik melaksanakan aturan-aturan dan mengontrol, mengawasi berjalannya aturan-aturan itu. Hal yang berbeda dengan sistem ekonomi yang lainnya adalah terletak pada aturan moral dan etika ini aturan yang dibentuk dalam ekonomi Islam merupakan aturan yang bersumber pada kerangka konseptual masyarakat dalam hubungannya dengan kekuatan tinggi (Tuhan), kehidupan, sesama manusia, dunia, sesama makhluk dan tujuan akhir manusia. Adapun pada sistem yang lain tidak terdapat aturan-aturan yang menetapkan batas-batas perilaku manusia sehingga dapat merugikan satu pihak dan menguntungkan pihak lainnya.[205]

Beberapa aturan dalam ekonomi Islam, sebagai berikut:

a. Segala sesuatunya adalah milik Allah, manusia diberi hak untuk memanfaatkan segala sesuatu yang ada di muka bumi ini sebagai khalifah atau pengemban amanat Allah, untuk mengambil keuntungan dan manfaat sebanyak-banyaknya sesuai dengan kemampuannya dari barang-barang ciptaan Allah.
b. Allah telah menetapkan batas-batas tertentu terhadap perilaku manusia sehingga menguntungkan individu tanpa mengorbankan hak-hak individu lainnya.

[205] Muhammad Abdul Manan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995).

c. Semua manusia tergantung pada Allah, sehingga setiap orang bertanggung jawab atas pengembangan masyarakat dan atas lenyapnya kesulitan-kesulitan yang mereka hadapi.
d. Status kekhalifahan berlaku umum untuk setiap manusia, namun tidak berarti memiliki hak yang sama dalam mendapatkan keuntungan. Kesamaan hanya dalam kesempatan, dan setiap individu dapat menikmati keuntungannya sesuai dengan potensi/kemampuannya.

Jika berbicara tentang nilai dan etika dalam ekonomi Islam, terdapat empat nilai utama, yaitu: *Rabbaniyah* (ketuhanan), *akhlak*, *kemanusiaan*, dan *pertengahan*. Nilai-nilai ini menggambarkan keunikan yang utama bagi ekonomi Islam, bahkan dalam kenyataannya merupakan kekhasan yang bersifat menyeluruh yang tampak jelas terhadap sesuatu yang berlandaskan ajaran Islam. Atas dasar itu, sangat nyata perbedaannya dengan sistem ekonomi lainnya.

Ekonomi *Rabbaniyah* bermakna ekonomi Islam sebagai ekonomi ilahiah. Pada ekonomi kapitalis semata-mata berbicara tentang materi dan keuntungan terutama yang bersifat individual, duniawi. Islam mempunyai cara, pemahaman nilai-nilai ekonomi yang berbeda dengan ekonomi Barat buatan manusia yang sama sekali tidak mengharapkan ketenangan dari Allah dan tidak mempertimbangkan akhirat sama sekali. Seorang Muslim ketika menanam, bekerja, ataupun berdagang adalah dalam rangka beribadah kepada Allah. Ketika mengonsumsi dan menikmati berbagai harta yang baik menyadari itu rezeki dan nikmatnya.

Ekonomi akhlak dalam hal ini tidak adanya pemisahan antara kegiatan ekonomi dan akhlak. Islam tidak mengizinkan umatnya untuk mendahulukan kepentingan ekonomi di atas pemeliharaan nilai dan keutamaan yang diajarkan agama. Kegiatan yang berkaitan dengan akhlak terdapat pada langkah-langkah ekonomi, baik yang berkaitan dengan produksi, distribusi, dan konsumsi. Seorang Muslim terikat oleh iman dan akhlak pada setiap aktivitas ekonomi yang di lakukannya, baik dalam melakukan usaha, mengembangkan maupun menginfakkan hartanya.

Ekonomi kemanusiaan merupakan kegiatan ekonomi yang tujuan utamanya adalah merealisasikan kehidupan yang baik bagi umat manusia dengan segala unsur dan pilarnya. Selain itu bertujuan untuk memungkinkan manusia memenuhi kebutuhan manusia yang disyariatkan. Manusia adalah tujuan kegiatan ekonomi dalam pandangan Islam sekaligus merupakan sarana dan pelakunya dengan memanfaatkan ilmu yang telah diajarkan Allah kepadanya dan anugerah serta kemampuan yang diberikannya. Nilai kemanusiaan terhimpun dalam ekonomi Islam seperti nilai kemanusiaan dan sebagainya.

Ekonomi pertengahan, yaitu nilai pertengahan atau nilai keseimbangan. Pertengahan yang adil merupakan roh dari ekonomi Islam, dan roh ini merupakan perbedaan yang sangat jelas dengan sistem ekonomi lainnya. Roh dari sistem kapitalis sangat jelas dan tampak pada pengultusan individu kepentingan pribadi, dan kebebasannya hampir-hampir bersifat mutlak dalam pemilikan, pengembangan, dan pembelanjaan harta. Ruh sistem ekonomi komunis tecermin pada prasangka buruk terhadap individu dan pemasungan naluri untuk memiliki dan menjadi kaya. Komunis memandang kemaslahatan masyarakat, yang diwakili oleh negara, adalah di atas setiap individu dan segala sesuatu.

Menurut Yusuf Qardhawi, ilmu ekonomi Islam memiliki tiga prinsip dasar, yakni tauhid, akhlak, dan keseimbangan. Dua prinsip dasar tidak ada dalam landasan ekonomi konvensional. Prinsip keseimbangan pun dalam praktiknya justru sering mendapat kritikan dan ditinggalkan orang. Ekonomi Islam dikatakan dasar memiliki ekonomi insani karena sistem ekonomi dilaksanakan dan ditujukan demi kemakmuran manusia, sedangkan menurut Chapra disebut sebagai ekonomi tauhid.

Ada beberapa karakteristik ekonomi Islam sebagaimana disebutkan dalam *Al-Mawsu'ah al-Ilmiah wa al-Amaliyah al-Islamiyah* yang dapat diringkas sebagai berikut:

a. Harta kepunyaan Allah dan manusia merupakan khalifah atas harta karakteristik pertama ini terdiri dari dua bagian, yaitu: *pertama*, semua harta maupun benda atau alat produksi adalah milik Allah Swt., sesuai dengan firman Allah dalam surah *al-Maaidah* ayat 17. *Kedua*, manusia adalah khalifah atas harta miliknya, sesuai dalam surah al-Hadiid ayat 7. Selain itu terdapat sabda Rasulullah saw. yang juga mengemukakan peran manusia sebagai khalifah di dunia, di antara sabdanya "Dunia ini hijau dan manis." Pada Qur'an surah *an-Najm* ayat 31, surah *an-Nisaa'* ayat 32, dan surah *al-Maaidah* ayat 38, jelaslah perbedaan antara status kepemilikan dalam sistem ekonomi Islam dan sistem ekonomi lainnya. Dalam Islam kepemilikan pribadi sangat dihormati walau hakikatnya tidak mutlak, dan pemanfaatannya tidak boleh bertentangan dengan kepentingan orang lain.
b. Ekonomi terikat dengan akidah, syariah (hukum), dan moral. Di antara bukti hubungan ekonomi dan moral dalam Islam adalah larangan terhadap pemilik dalam penggunaan hartanya dalam menimbulkan kerugian atas harta orang lain atau kepentingan masyarakat, larangan melakukan penipuan dalam transaksi, larangan menimbun emas dan perak atau saran saran moneter lainnya.
c. Keseimbangan antara kerohanian dan kebendaan. Beberapa ahli Barat memiliki beberapa tafsiran tersendiri terhadap Islam, mere-

ka mengatakan bahwa Islam menjaga diri tetapi toleran (membuka diri). Selain itu para ahli mengatakan Islam adalah agama yang mementingkan segi akhirat dari sekularitas (segi dunia). Sesungguhnya Islam tidak memisahkan antara kehidupan dunia dan akhirat.

d. Ekonomi Islam menciptakan keseimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan umum. Arti keseimbangan dalam sistem sosial Islam adalah Islam tidak mengetahui hak mutlak, tetapi mempunyai batasan-batasan tertentu, termasuk dalam bidang hak milik. Hanya keadilan yang dapat melindungi keseimbangan antara batasan-batasan yang ditetapkan dalam sistem Islam untuk kepemilikan individu dan umum.
e. Kebebasan individu dijamin dalam Islam. Prinsip kebebasan ini sangat berbeda dengan kebebasan dalam sistem ekonomi kapitalis maupun sosialis. Dalam kapitalis kebebasan individu tidak dibatasi norma-norma ukhrawi, sehingga tidak ada urusan halal dan haram.
f. Negara diberi wewenang ikut campur dalam perekonomian. Peran negara dalam perekonomian pada sistem Islam ini jelas berbeda dengan sistem sosialis yang memberikan kewenangan negara untuk mendominasi perekonomian secara mutlak. Sebaliknya juga berbeda dengan sistem kapitalis yang sangat membatasi peran negara.
g. Bimbingan konsumsi. Islam melarang orang yang suka kemewahan dan bersifat angkuh terhadap hukum karena kekayaan.
h. Petunjuk investasi. Ada beberapa kriteria yang sesuai dengan Islam menurut *Al-Mawsu'ah al-Ilmiyah al-Islamiyah*, yaitu:
   - Proyek
   - Memberikan rezeki
   - Memberantas kekafiran
   - Memelihara dan,
   - Melindung harta
i. Zakat adalah satu karakteristik ekonomi Islam yang tidak dapat dalam perekonomian lain, sebagai pembersih jiwa dari sifat kikir, dengki, dan dendam.
j. Larangan riba. Menurut Marthon, hal-hal yang membedakan ekonomi Islam secara operasional, yaitu: (1) dialektika nilai-nilai spiritualisme materialisme; dan (2) kebebasan berekonomi.[206]

[206] Agus Wahid, "Dilema BMI di Tengah Tuntutan Umat", *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. VI, 1995.

PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI SUMATERA UTARA

5

Menemukan Maqashid dalam Setiap Istinbath Hukum

A. PENGGUNAAN DALIL DAN HUBUNGANNYA DENGAN MAQASHID SYARIAH

Secara etimologi, dalil adalah sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada yang kehendaki.[207] Adapun menurut terminologi, dalil adalah segala sesuatu yang dapat dijadikan petunjuk dengan menggunakan pemikiran yang benar untuk menetapkan hukum *syara'* yang bersifat amaliah, baik secara *qathi'* maupun *zhanni*.[208] Pengertian senada juga disebutkan Ibnu Subki dalam *Matn Jam'i al-Jawami'*, bahwa dalil adalah apa saja yang dapat digunakan untuk sampai kepada yang dikehendaki, yaitu hukum *syara'* dengan berpijak pada pemikiran yang benar.[209]

Berdasarkan dua definisi di atas dapat ditarik pemahaman bahwa dalil adalah segala sesuatu yang dapat dijadikan alasan atau pijakan dalam usaha menemukan dan menetapkan hukum *syara'* atas dasar pertimbangan yang benar dan tepat.[210] Oleh karena itu, tak salah bila Syatibi berpendapat bahwa hubungan dalil-dalil hukum dengan *maqashid* syariah tidak dapat dipisahkan. Dalil-dalil hukum pada intinya adalah upaya penggalian hukum *syara'* secara optimal. Upaya penggalian hukum *syara'* itu berhasil apabila seorang mujtahid dapat memahami *maqashid* syariah.[211]

---

[207] Imam Abu Ishaq Ibrahim Ali Ibn Yusuf, *Al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985.

[208] Abdul Wahab Khlaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*.

[209] Ibnu al-Subki, *Matn al-Jam'i al-Jawami'*, (Jakarta: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah).

[210] Romli SA., *Pengantar Ilmu Ushul Fiqh*.

[211] Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, h. 129.

Dalam kajian *ushul fiqh*, jika penyebutan dalil tidak hanya terbatas pada Al-Qur'an dan Sunnah saja. Sebab masih ada *mashadir at-tasyri'* yang lain. Jika dibatasi hanya dengan Al-Qur'an dan Sunnah, tentu permasalahan-permasalahan baru yang tidak terdapat di dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak akan mendapatkan kejelasan hukum. Ini jelas merusak citra Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

Para ulama *ushul* maupun ulama *maqashid* selalu mencari pijakan dalil sebagai alasan yang mendasari sesuatu hukum yang akan ditetapkan. Sehingga keberadaan dalil mutlak harus diperhatikan dan tidak dapat dikesampingkan. Dari sisi keberadaan dalil, maka ia terbagi dalam dua jenis.

Pertama, al-adillah al-ahkam manshushah (dalil-dalil hukum yang keberadaannya secara tekstual terdapat dalam *nash*). Dalil-dalil hukum ini sering juga disebut dengan nama dalil naqli. *Kedua, Al-Adillah al-Ahkam ghairu manshushoh fiimaa laa nashsha fiihi lahu al-Ahkaam* (dalil-dalil hukum yang keberadaannya tidak disebutkan dalam *nash*). Nama lain dari dalil ini adalah dalil *ar-ray-i*. Di sinilah muncul perbedaan pendapat para ulama. Hanya satu yang disepakati para ulama *ushul*, yaitu *Ijma'*.

Sebelum penulis menjelaskan lebih lanjut tentang mana saja dalil-dalil hukum yang tidak terdapat di dalam *nash* yang dipakai oleh para ulama *ushul*, adalah urgen menjelaskan dalil bolehnya mengambil *istinbath* hukum dengan menggunakan ra'yu yang tersistematis. Dalilnya adalah dialog Rasulullah saw. dengan Mua'dz bin Jabal.

كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ : أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ ؟ قَالَ : فَسُنَّةُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ؟ قَالَ : أَجْتَهِدُ رَأْيِي لاَ آلُو

Nabi saw. bertanya kepada Mu'adz bin Jabal, "Bagaimana engkau memutuskan suatu perkara jika diajukan orang kepadamu?" Mu'adz menjawab, "Saya akan putuskan dengan kitab Allah." Nabi bertanya kembali, "Jika kamu tidak menemukannya di dalam kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "Saya akan putuskan dengan Sunnah Rasulullah." Rasulullah saw. kembali bertanya, "Jika tidak engkau dapatkan dalam Sunnah Rasulullah dan tidak pula dalam kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "Saya akan berijtihad dengan pemikiran saya dan saya tidak akan berlebih-lebihan." (HR. Abu Daud)

Berdasarkan Hadis di atas, kalangan ulama *ushul fiqh* sepakat menyatakan bahwa Rasulullah saw. sudah mengajarkan "rambu-rambu" mengetahui hukum *syara'* dan langkah-langkah yang harus dilakukan dalam *istinbath* (menetapkan) hukum dengan menggunakan *ra'yu*. Penggunaan *ra'yu* pun baru dapat dilakukan ketika ketiadaan dalil, baik di dalam Al-

Qur'an maupun Sunnah. Sebagaimana yang dikatakan Zakariya al-Birri bahwa *nash* Al-Qur'an dan Sunnah terbatas serta sudah final, sementara permasalahan-permasalahan dan kasus-kasus yang dihadapi manusia tidak pernah berhenti. Oleh karena itu, keterbatasan *nash* yang tidak memadai untuk menyelesaikan kasus-kasus yang baru, maka posisi *ra'yu* mendapat tempat dalam melakukan *istinbath* hukum.

1. Mazhab Ushul Hanafi

Di dalam kitab *Tathbiq as-Syariah al-Islamiyyah fi al-Bilad Alrabiyyah* dimaktubkan bahwa mazhab Hanafi dalam melakukan *istinbath* hukum menggunakan sistematika:

a. Al-Qur'an
b. As-Sunnah
c. *Atsar*
d. *Ijma'*
e. Qiyas
f. *Istihsan*
g. *Al-'urf*

Pada dalil inilah kita menemukan bahwa mazhab *ushul* Hanafi menerima *maqashid* syariah dalam *istinbath* hukum. Hal ini ditandai ketika qiyas tidak mungkin melakukan *istinbath* hukum, maka pilihan alternatifnya adalah *istihsan* dengan alasan ada maslahat di dalamnya.

2. Mazhab Ushul Maliki

Mazhab *ushul* Maliki dalam pelaksanaan pengambilan keputusan hukum atau *istinbath* huku menggunakan sistematika:

a. Al-Qur'an
b. Hadis
c. *Ijma'*
d. Qiyas
e. Amal ahli Madinah
f. *Al-mashalih al-mursalah*
g. *Istihsan*
h. *Zara'i*
i. *Al-'urf*
j. *Al-istishab*

Berdasarkan sistematika *istinbath* hukum, mazhab Maliki sangat menerima baik *maqashid* syariah. Hal ini tampak dari menjadikan *al-mas-*

halih al-mursalah, *Istihsan* dan zara'i sebagai sumber penetapan hukum setelah tidak ditemukannya dalil *nash*, qiyas dan amal ahli madinah.

3. Mazhab Ushul Syafi'i

Adapun sistematika sumber dalil Mazhab Syafi'i, yaitu:

a. Al-Qur'an
b. Hadis
c. *Ijma'*
d. Qiyas

Secara urutan sistematika tampak mazhab Syafi'i tidak menerima *maqashid* syariah. Tapi dalam beberapa kasus, pengambilan keputusan mazhab Syafi'i ada yang menggunakan sumber hukum *istishlahi* dan *al-mashalih al-mursalah*. Singkatnya secara umum menolak, tetapi di beberapa kasus sepakat dengan *maqashid* syariah dengan mempunyai batasan-batasa yang telah dijelaskan terdahulu.

4. Mazhab Ushul Hanbali

Di dalam Mazhab Hanbali yang dijadikan sumber dalil hukumnya, yaitu

a. Al-Qur'an
b. Hadis
c. *Ijma'*
d. Qiyas
e. *Al-Istihsan*
f. *Al-mashalih al-mursalah*
g. *Sad adz-dzara'i*
h. *Qaul shahabi*

Berdasarkan sistematika dalil Mazhab Hanbali dapat dikatakan bahwa *maqashid* syariah dipakai dalam mazhab ini.

5. Mazhab Zahiri

Di dalam Mazhab Zhahiri yang dikenal dengan mengambil keputusan hukum berdasarkan *nash*, maka sistematika *istinbath* hukumnya:

a. Al-Qur'an
b. Sunnah
c. *Ijma'* sahabat.

Berdasarkan sistematika di atas tampak jelas *maqashid* syariah tidak

diterima dalam mazhab ini. Intinya, ketika ada sumber hukum *al-maslahih al-mursalah*, *istihsan*, dan *az-zara'i*, maka di dalamnya ada *maqashid* syariah.

B. HUBUNGAN NAQLIYUDDILALAH DAN AQLIYUDDILALAH

Dalil adalah perangkat utama dalam *istinbath* hukum. Tanpa ada dalil akan menjadikan ibadah atau aktivitas yang dilakukan menjadi tidak jelas hukumnya. Sebagaimana dimafhumi bahwa *mashadirut tasyri* (sumber hukum) tidak hanya Al-Qur'an dan Sunnah saja. Sebab, cukup banyak persoalan-persoalan baru yang muncul, yang tidak pernah terjadi di zaman turunnya Al-Qur'an dan di masa Rasulullah saw. hidup.

Dalam kajian tarikh tasyri' dijelaskan bahwa ijtihad muncul disebabkan para sahabat tidak memiliki referensi, baik Al-Qur'an maupun Sunnah, terhadap permasalahan hukum yang dihadapi saat itu. Selain itu, di saat Rasulullah SAW telah wafat, tidak ada lagi sumber hukum yang datang. Oleh sebab itu, para sahabat melakukan ijtihad dan kemudian diikuti oleh para tabi', tabi'in hingga para mujtahid.

Dalil sendiri dalam ilmu *ushul fiqh* terbagi kepada dua. Yaitu *naqliyuddilalah* dan *aqliyuddilalah*. *Naqliyuddilalah* adalah dalil-dalil yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Adapun *aqliyuddilalah* adalah dalil-dalil yang menggunakan penalaran terhadap isi kandungan yang terdapat di dalam Al-Qur'an maupun Sunnah.[212]

Kaidah-kaidah dalam Memahami Naqliyuddilalah

Nash-nash Al-Qur'an dan Hadis adalah berbahasa Arab, untuk memahami hukum dari kedua *nash* tersebut secara sempurna lagi benar tentunya haruslah memperhatikan pemakaian uslub-uslub (gaya bahasa) bahasa Arab dan cara penunjukan lafaz *nash* kepada artinya. Oleh karena itu, para ulama ahli *ushul fiqh* mengarahkan perhatiannya kepada penelitian terhadap uslub-uslub dan ibarat-ibarat bahasa Arab yang lazim digunakan oleh sastrawan-sastrawan Arab dalam menggubah syair dan menyusun prosa.

Dari kajian itu, para ulama *ushul fiqh* menyusun kaidah-kaidah dan ketentuan-ketentuan yang dapat digunakan untuk memahami *nash-nash* syariat secara benar sesuai dengan pemahaman orang Arab itu sendiri, yang mana *nash-nash* itu diturunkan dalam bahasa mereka.

Ulama tersebut dalam pembahasannya memulai dari makna-makna

[212] Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, h. 277.

dari suatu lafaz, karena lafaz-lafaz itu dalam bahasa adalah diciptakan untuk menyatakan makna-makna tertentu. Mereka membagi lafaz dalam hubungannya dengan makna kepada beberapa bagian.

Ditinjau dari segi makna yang diciptakan untuk lafaz itu dibagi menjadi tiga bagian, yaitu *khash*, *'amm*, dan *musytarak*. Ditinjau dari segi makna yang dipakai untuknya lafaz itu dibagi menjadi empat bagian, yaitu *hakikat*, *majaz*, *sharih*, dan *kinayah*. Ditinjau dari terang dan tersembunyinya makna, maka lafaz itu dibagi menjadi dua bagian, yaitu *dhahir* dan *khafi*. Adapun ditinjau dari cara penunjukan lafaz kepada makna menurut kehendak pembicara, lafaz itu dibagi menjadi empat bagian, yaitu *dalalah ibarat*, *dalalah isyarat*, *dalalah dalalah*, dan *dalalah iqtidha'*.[213]

Namun dalam buku ini hanya akan membahas hubungan lafaz dengan makna ditinjau dari segi makna yang diciptakan untuknya, yaitu *khash*, *'amm*, dan *musytarak*.

a. Khash

Arti lafaz *khash* adalah lafaz yang diciptakan untuk memberi pengertian satu satuan yang tertentu, baik menunjuk pada pribadi seseorang, menunjuk macam sesuatu, menunjuk jenis sesuatu, menunjuk benda konkret, menunjuk benda yang abstrak atau penunjukan arti kepada satu satuan itu secara hakiki, atau secara *i'tibari* (lafaz yang diciptakan untuk memberi pengertian banyak yang terbatas), seperti *tsalatsatun*, *mi'atun*, *jam'un*, dan *fariqun*.

Adapun hukum lafaz *khash* dalam *nash syara'* adalah menunjuk kepada *dalalah qath'iyah* terhadap makna khusus yang dimaksud, dan hukum yang ditunjuknya adalah *qath'i* bukan *zhanni*, selama tidak ada dalil yang memalingkannya kepada makna lain. Contoh hukum lafaz tersebut, sebagai berikut:

فمن لم يجد فصيام ثلا ثة ايام فالحج

Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji … (QS. *al-Baqarah* [2]: 196)

Dan selain itu di antara dalil-dalil yang berhubungan dan tidak terpisah dari *nash al-'am*, yang paling jelas adalah *isthisna'* (pengecualian), syarat, sifat, dan *al-ghayah*. Artinya, bahwa *mukhashish* ini tidak dapat berdiri sendiri sehingga maknanya berhubungan dengan sebelumnya (*muttashil*). Contohnya dalam Al-Qur'an, sebagai berikut:

الا ان تكون تجارة حا ضرة تد يرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها

[213] Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, h. 178-180.

Kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kami jalankan, di antara kamu, maka tak ada dosa lagi bagi kamu jika kamu tidak menulisnya. (QS. *al-Baqarah* [2]: 282)

واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلواة ان حفتم انيتنكم الذ ين كفروا.

Dan apabila kamu bepergian di muka bumi maka tidaklah mengapa kamu meng-qashar-kan shalat mu jika kamu takut diserang orang kafir. (QS. *an-Nisaa'* [4]: 101)

من نسا ئكم اللا تى دخلتم بهن

Dari istrimu yang telah kamu campuri. (QS. *an-Nisaa'* [4]: 23)

وايد يكم الى المرا فق

… dan tanganmu sampai dengan siku. (QS. *al-Maaidah* [5]: 6)

Lafaz *khash* itu kadang datang secara mutlak, tanpa diikuti oleh suatu syarat apa pun, dan kadang *muqayyad* yakni dibatasi dengan suatu syarat. Kadang juga datang dengan *shighat* (bentuk) amr yakni tuntutan untuk dilakukan suatu perbuatan, dan juga terkadang dengan *shighat nahi* yang melarang mengerjakan suatu perbuatan.

Pengertian lafaz *khash* yang mutlak adalah lafaz *khash* yang tidak diberi *qayyid* (pembatasan) yang berupa lafaz yang dapat mempersempit keluasan artinya, contoh:

فتحر ير رقبة من قبل ان يتما سا

… Maka wajib atasnya memerdekakan seorang budak sebelum kedua istri itu bercampur … (QS. al-Mujadalah [58]: 3)

Adapun pengertian lafaz *khash* yang *muqayyad* adalah lafaz *khash* yang diberi *qayyid* yang berupa lafaz yang dapat mempersempit keluasan artinya, contoh:

ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله

… Dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena salah hendaklah ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman dan membayar yang diserahkan kepada keluarganya. (QS. *an-Nisaa'* [4]: 92)

Adapun lafaz *khash* yang berbentuk *amr* adalah digunakan oleh orang lebih tinggi kedudukannya untuk menuntut kepada orang yang lebih rendah derajatnya agar melakukan suatu perbuatan. Bentuk-bentuk lafaz *amr* itu adalah *fi'il amr, fi'il mudhri'* yang dimasuki *lam amr*, sesuatu yang diperlakukan sebagai *fi'il amr* dan jumlah *khabariyah* yang diartikan

selaku jumlah *insyaiyah* (kalimat yang mengandung tuntutan) dan *ushlub* yang dipakai oleh Al-Qur'an dalam menuntut untuk melakukan suatu perbuatan. Contohnya sebagai berikut:

ولتكن منكم امة يد عون الى الخير وياء مرون بالمعروف وينهون عن المنكر والئك هم المفلحون

يا ايها الذ ين امنوا عليكم انفسكم لا يضر كم من ضل اذا هتد يتم

والمطلقات يتر بصن با نفسهن ثلا ثة قروء

ان الله ياء مركم ان تؤ دوا الاما نات الى اهلها

علمنا ما فر ضنا عليهم فى ازوا جهم

Adapun lafaz *khash* yang berbentuk *nahi* (larangan) adalah digunakan untuk menuntut agar meninggalkan suatu perbuatan. Bentuk-bentuknya yaitu *fi'il mudhari'* yang disertai *la nahiyyah*, jumlah *khabariyah* yang diartikan selaku jumlah *insyaiyyah* dan *ushlub* yang dipakai dalam menuntut untuk meninggalkan suatu perbuatan. Contohnya sebagai berikut:

لا تفسدوا فى الا رض

ولا يحل لكم ان تاء خذ وا مما اتيتمو هن شياء

ولا تقربوا ما ل اليتيم الا با لتى هى ا حسن

b. *'Amm*

Arti *al-'amm* secara terminologi adalah suatu lafaz yang maknanya meliputi satuan-satuan yang berhubungan dengan makna itu tanpa batas. Contoh lafaz itu:

الزا نية والزانى فا جلد وا كل وا حد منهما ما ئة جلد ة

والسا رق والسا رقة فا قطعوا ايد يهما

Adapun menurut bahasa berarti menunjukkan atas mencakup dan menghabiskan semua satuan-satuan yang ada di dalam lafaz itu dengan tanpa menghitung ukuran tertentu dari satuan-satuan itu. Maka lafaz كل عقد (setiap akad) di dalam pendapat ahli hukum Islam yang berbunyi "untuk sahnya setiap akad disyaratkan sifat keahlian (kecakapan, cakap bertindak) daripada orang-orang yang melakukan akad" sehingga lafaz *'amm* yang menunjukkan atas tercakupnya segala sesuatu yang bisa dikatakan akad dengan tanpa membatasi pada kad tertentu.

Dari hal tersebut dapat dikatakan bahwa keumuman itu adalah termasuk sifat lafaz, karena keumuman itu merupakan *dalalah* lafaz atas mencakupnya kepada semua satuannya.

Q *Jenis-jenis Bentuk Lafaz 'Amm*

Jenis dan ragam lafaz *'amm* yaitu:

a) Lafaz متى اين ما من, contoh dalam Al-Qur'an yaitu:

و ما تنفقوا من خير يو ف اليكم و انتم لا تظلمون ان يعمل سو ء ا يجز به

b) lafaz اى كل, contoh dalam Al-Qur'an yaitu:

كل نفس ذائقة الموت ايا ما تد عوا فله الا سماء الحسنى

c) Lafaz *jama'* yang ditakrifkan dengan *'idhafah* atau dengan *alif lam jinsiyah*, contohnya:

للر جال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون

d) *Isim mufrad* yang ditakrifkan dengan *alif lam jinsiyah*, isim-isim maushul seperti dalam contoh:

واحل الله البيع وحرم الربا

والذين يتو ؤون منكم ويذ رون ازواجا يتربصن با نفسهن اربعة اشهر وعشر

واللائ يءسن منالمحيض من نسا ئكم ان ارتبتم فعد تهن ثلا ثة اشهر

e) *Isim-isim istifham* dan isim nakirah, seperti dalam contoh:

قا لوا من فعل هذا با لهتنا

ما ذا ارادالله بهذا مثلا

لا هجرة بعد الفتح

Q *Macam-Macam al-'Amm*

Ditinjau dari penggunaannya, lafaz *'amm* ada empat macam, yaitu:

a) *'Am yuradu bihi 'amm* (yang benar-benar dimaksudkan untuk umum) yaitu yang disertai *qarinah* yang menghilangkan kemungkinan untuk dikhususkan, contoh:

وما من دابة فى الارض الاعلى الله رز قها وجعلنا من الماء كل شيء حى

b) *'Amm yuradu bihi khusus* (*'amm* tapi yang dimaksudkan adalah khusus), yaitu *'amm* yang disertai *qarinah* yang menghilangkan arti umumnya dan menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan 'amm itu adalah sebagian dari satuannya, contohnya:

و لله على الناس حج البيت

c) *'Amm makhsush* (*'amm* yang khusus untuk *'amm*), yaitu *'amm* yang mutlak, artinya *'amm* yang tidak disertai *qarinah* yang menghilangkan kemungkinan dikhususkan dan tidak disertai pula *qarinah* yang menghilangkan keumumannya. *Nash-nash* yang didatangkan dengan *sighat* umum tidak disertai *qarinah*, sekalipun *qarinah lafdziah*, *akliyah* dan *'urfiyah* yang menyatakan keumumannya atau kekhususannya. Contoh pada lafaz *al-muthallaqa tu* ini:

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء

d) *Qashrul 'amm* (mempersempit arti *'amm*), yaitu dipersempit perluasan artinya kepada sebagian satuannya dengan salah satu dari empat hal, yaitu:
   (1) *Kalam mustaqil munfasil* (kalimat sempurna yang berdiri sendiri tetapi terpisah dengan kalimat yang pertama), contoh:

   والذين يرمون المخصنات ثم لم ياء توا باربعية شهداء فاجلدوا هم ثمانين جلدة

   (2) Kalam *mustaqil muttashil* (kalimat sempurna yang berdiri sendiri tetapi kalimat itu masih bersambung) contoh:

   فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

   (3) Kalam *ghair mustaqil* (kalimat yang tidak berdiri sendiri atau kalimat tidak sempurna).
   (4) *Maa laisa bikalam* (bukan berupa kalimat), contoh:

   قل الله خا لق كل شيئ تد مركل شيئ بامره واتوا حقه يوم حصاده

c. Musytarak

Q *Pengertian Musytarak*

Musytarak menurut bahasa berarti sesuatu yang dipersekutukan, sedangkan maknanya menurut istilah (*term*), sebagai berikut:

اللفظ المو ضو عة لحققيقتين مختلفتين او اكثر

"Lafaz yang diciptakan untuk dua hakikat (makna) atau lebih yang kontradiksi."

Sehingga perbedaannya dengan lafaz *'amm* atau *khash*, bahwa *'amm* adalah lafaz yang diciptakan untuk satu makna dan makna yang satu itu mencakup satuan-satuan makna yang tidak terbatas meskipun dalam kenyatannya dapat terbatas, *khash* adalah lafaz yang diciptakan untuk satu satuan dari satuan-satuan yang terkandung dalam suatu makna.

Adapun musytarak adalah dicipta untuk beberapa makna yang penunjukkannya kepada makna itu dengan cara pergantian. Contohnya seperti lafaz *'ain* (عين) yang secara bahasa memiliki makna-makna antara lain mata untuk melihat, mata air, dan mata-mata, begitupun juga dengan lafaz *quru'* (قرء) yang secara bahasa juga mempunyai makna lebih dari satu yaitu suci dan menstruasi (haid), seperti:

و المطلقت يتر بصن با نفسهن ثلثت قرو ء

Q *Sebab-sebab Timbulnya Lafaz Musytarak*

Yang menyebabkan lafaz itu menjadi musytarak, antara lain:

a) Lafaz itu digunakan oleh satu suku dengan suku yang lain berbeda maknanya dan kemudian sampai kepada kita dengan kedua makna itu tanpa ada keterangan dari hal perbedaan yang dimaksud oleh penciptanya. Misalnya lafaz *yad* satu kabilah memaknai dengan hasta seluruhnya tapi yang lain adalah telapak tangan sampai siku atau telapak tangan saja.
b) Lafaz itu diciptakan menurut hakikatnya untuk satu makna kemudian dipakai pula kepada makna lain tetapi secara majazi (kiasan).
c) Lafaz itu semula diciptakan untuk satu makna kemudian dipindahkan kepada istilah *syar'i* untuk arti yang lain.

Q *Hukum Lafaz Musytarak*

Apabila terdapat persekutuan arti lafaz *musytarak* pada suatu *nash syar'i* itu terjadi antara makna *lughawi* dan makna *ishtilahi syar'i*, maka hendaklah diambil makna menurut istilah *syar'i*. Misalnya lafaz "shalat" yang menurut bahasa diartikan dengan doa dan menurut *syara'* diartikan ibadah yang sudah tertentu itu, maka dalam hal ini hendaklah diartikan menurut arti istilah *syar'i*.

Dan, apabila persekutuan arti lafaz *musytarak* pada suatu *nash syar'i* itu terjadi antara beberapa makna *lughawi*, maka seseorang wajib berijtihad untuk menentukan arti yang dimaksud, sebab *syari'* tidak menghendaki seluruh arti lafaz *musytarak* melainkan salah satu arti dari beberapa arti yang banyak itu. Dalam hal ini, mujtahid harus sanggup menunjukkan *qarinah* atau dalil yang dapat menentukan arti yang dikehendaki. Jika tidak ada *qarinah* yang menunjukkan kepada arti yang dimaksud, maka para ulama berlainan pendapat dalam menentukan arti yang dikehendaki:

a) Menurut ulama Hanafiyah dan sebagian Syafi'iyah, lafaz *musytarak* itu tidak dapat digunakan untuk seluruh arti yang banyak itu dalam satu pemakaian. Andai kata dimaksud untuk arti keseluruhan, lafaz itu disebut *'amm*, bukan *musytarak* lagi dan bukan pula majaz.

b) Menurut jumhur ulama aliran Syafi'iyah dan sebagian Muktazilah, bila tidak ada qarinah yang menunjukkan kepada arti yang dikehendaki, maka lafaz musytarak itu hendaklah diartikan kepada seluruh artinya, selagi arti-arti itu dapat digabungkan. Seperti dalam QS. *al-Hajj* ayat 18: ا لم ترا ان الله يسجد له من في السموات و من في لارض. Lafaz *yasjudu* dalam ayat tersebut adalah *musytarak* artinya antara makna "meletakkan dahi di atas tanah" dengan "ketundukan pada sunnah Allah." Arti keduanya memang dikehendaki, sebab kalau diartikan menurut arti yang pertama saja tentu perbuatan itu tidak bisa dijalankan oleh benda-benda yang tidak berakal dan bukan pula diartikan menurut arti yang kedua saja, sebab tentu tidak layaklah di-*khitab*-kan Tuhan.

C. QAWAID FIQHIYYAH DAN PERANANNYA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM

Hukum Islam merupakan sistem aturan atau perundang-undangan ideal yang mengatur hubungan manusia dengan *Rabb*-nya, hubungan antara individu, masyarakat, dan antarnegara dalam keadaan damai atau perang yang ditetapkan berdasarkan norma-norma yang bersumber dari *Kitabullah* dan Sunnah Rasul-Nya.

Kaidah-kaidah hukum Islam atau lebih dikenal dengan *qawaid fiqhiyyah* adalah suatu kebutuhan bagi kita, khususnya mahasiswa fakultas syariah. Maka, hendaklah mahasiswa memahami secara baik tentang konsep disiplin ilmu ini karenanya merupakan asas dalam pembentukan hukum Islam. Masih jarang di antara kaum Muslim yang memahami secara baik tentang pedoman penyelesaian hukum Islam. Menjadi kewajiban sebagai seorang Muslim untuk lebih memahami dan menyikapi persoalan hukum dalam Islam karena proses kehidupan tidak terlepas dari kegiatan hukum.

Bahwa permasalahan yang muncul dalam kehidupan sehari-hari beragam macamnya. Tentunya ini mengharuskan agar didapatkan jalan keluar untuk penyelesaiannya. Maka disusunlah suatu kaidah secara umum yang diikuti cabang-cabang secara lebih mendetail terkait permasalahan yang sesuai dengan kaidah tersebut. Adanya kaidah ini tentunya sangat membantu dan memudahkan terhadap pemecahan permasalahan yang muncul di tengah-tengah kehidupan di zaman modern ini.

Kaidah hukum Islam adalah kaidah hukum yang disusun oleh para fukaha sebagai pedoman untuk mempermudah dan membantu permasalahan partikular dan permasalahan yang mirip di dalam menentukan hukum dari suatu perkara atau kejadian. Dalam kaidah hukum Islam terdapat banyak kaidah dan bercabang itu sendiri.

1. Pengertian Qawaid Fiqhiyyah

Qawaid fiqhiyyah berasal dari bahasa Arab, akar katanya adalah *qaidah* yang artinya dasar/fondasi sesuatu.[214] Kaidah sebenarnya tidak dimonopoli atau tidak hanya ada pada disiplin ilmu yang tertentu saja. Ia ada di dalam berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu tafsir, hadist, bahasa dan lain-lain.[215]

Dalam pengertian *qawaid fiqhiyyah* ada dua terminologi yang perlu kami jelaskan terlebih dahulu, yaitu *qawaid* dan *fiqhiyyah*. Kata *qawaid* merupakan bentuk jamak dari kata *qaidah*, dalam istilah bahasa Indonesia dikenal dengan kata "kaidah" yang berarti aturan atau patokan, dalam tinjauan terminologi kaidah mempuyai beberapa arti. Dr. Ahmad asy-Syafi'i menyatakan bahwa kaidah adalah:

القضايا الكلية التى يندرج تحت كل واحدة منها حكم جزئيات كثيرة

"Hukum yang bersifat universal (*kulli*) yang diikuti oleh satuan-satuan hukum juz'i yang banyak."[216]

Adapun secara terminologi fikih, menurut al-Jurjani al-Hanafi, yaitu:

العلم بالاحكام الشريعة العملية من ادلتها التفصلية وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه الى النظر والتأمل

"Ilmu yang menerangkan hukum-hukum syara yang amaliyah yang diambil dari dalil-dalilnya yang tafsily dan diistinbatkan melalui ijtihad yang memerlukan analisis dan perenungan."[217]

Dari uraian pengertian di atas, baik mengenai *qawaid* maupun *fiqhiyyah,* maka yang dimaksud dengan *qawaid fiqhiyyah* adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam Tajjudin as-Subki:

الامر الكلىالذى ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم احكامها منها

"Suatu perkara kulli yang bersesuaian dengan *juziyah* yang banyak yang dari padanya diketahui hukum-hukum *juziyat* itu."[218]

Menurut Musthafa az-Zarqa, *qawaidul fiqhiyyah* adalah dasar-dasar fikih yang bersifat umum dan bersifat ringkas berbentuk undang-undang yang berisi hukum-hukum *syara'* yang umum terhadap berbagai peristi-

[214] Abuddin Nata, *Suplemen Eksiklopedi Islam*, *Jilid I*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), h. 304.

[215] Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 3.

[216] Ahmad Muhammad asy-Syafi'i, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Iskandariyah: Muassasah Tsaqofah al-Jamiiyah, 1983), h. 4.

[217] Hasbi as-Siddiqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 25.

[218] Asjmuni A. Rahman, *Qaidah-qaidah Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 11.

wa hukum yang termasuk dalam ruang lingkup kaidah tersebut.[219]

Berdasarkan berbagai definisi di atas, dapat ditarik sebuah konklusi minor bahwa kaidah fikih adalah ketentuan-ketentuan umum yang dapat diterapkan untuk mengetahui hukum tentang persoalan-persoalan secara parsial. Dari segi tujuan, bahwa tujuan pembentukan kaidah fikih ini adalah agar ulama/fukaha: hakim dan mufti memperoleh kemudian dalam menyelesaikan suatu sengketa atau kasus-kasus hukum di masyarakat.

Qawaid fiqhiyyah dapat dilihat penting dari dua sisi. *Pertama*, dari sisi sumber, dalam hal ini kaidah merupakan alat bagi peminat hukum Islam untuk memahami dan menguasai *maqashid* syariat, karena dengan mendalami beberapa *nash*. Para ulama dapat menemukan persoalan-persoalan esensial dalam suatu persoalan. *Kedua*, dari segi *istinbath* hukum, *qawaid fiqhiyyah* mencakup beberapa persoalan yang sudah dan belum terjadi. Oleh karena itu, *qawaid fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai salah satu alat dalam menyelesaikan persoalan yang terjadi dan mungkin belum terjadi yang belum ada hukumnya dalam *nash*.[220]

Secara singkat dapat dikatakan bahwa kegunaan *qawaid fiqhiyyah* adalah sebagai pengikat terhadap beberapa persoalan fikih. Mempelajari *qawaid fiqhiyyah* dapat dijadikan sebagai alat memperoleh maslahat dan menolak mafsadat, sekaligus sebagai pengikat persoalan-persoalan *furu'* yang jumlahnya sangat banyak.

Qawaid fiqhiyyah merupakan kumpulan dari sekian banyak masalah fikih, sehingga memudahkan ahli praktisi hukum Islam (baik itu pengacara maupun hakim), dan para ulama dalam melakukan *istinbath* hukum.

Dari proses pembentukan *qawaid fiqhiyyah* dapat diketahui bahwa:

1. *Qawaid fiqhiyyah* merupakan titik temu dari berbagai materi hukum yang sejenis. Oleh karena itu, ia merupakan akumulasi dari hukum itu.
2. Dengan mengetahui *qawaid fiqhiyyah*, akan memudahkan dalam membuat solusi dalam menghadapi kasus-kasus yang sangat banyak.
3. Dengan mengetahui *qawaid fiqhiyyah*, akan lebih arif dalam menerapkan hukum (*tathbiq al-ahkam*), sesuai dengan perbedaan keadaan dan adat, tidak *ifrath* dan tidak *tafrith*.
4. *Qawaid fiqhiyyah* tidak berbentuk sekaligus, tetapi melalui proses panjang dan bertahap.[221]

Lebih lanjut berbicara tentang kegunaan kaidah fikihiyah ini, adalah

[219] Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Amzah, 2010), h. 13.

[220] Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, h. 27.

[221] A. Djazuli, "Signifikansi Kaidah Fikih", dalam Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, h. xi.

sebagaimana disebutkan oleh Ali Ahmad al-Nadwi sebagai berikut:

1. Mempermudah dalam menguasai materi hukum karena kaidah telah dijadikan patokan yang mencakup banyak persoalan.
2. Kaidah membantu menjaga dan menguasai persoalan-persoalan yang banyak diperdebatkan, karena kaidah dapat mengelompokkan persoalan-persoalan berdasarkan *illat* yang dikandungnya.
3. Mendidik orang yang berbakat fikih dalam melakukan analogi (*ilhaq*) dan tahkrij untuk mengetahui hukum permasalahan-permasalahan baru.
4. Mempermudah orang yang berbakat fikih dalam mengikuti (memahami) bagian-bagian hukum dengan mengeluarkannya dari thema yang berbeda-beda serta meringkasnya dalam satu topik tertentu.
5. Meringkas persoalan-persoalan dalam satu ikatan menunjukkan bahwa hukum dibentuk untuk menegakkan maslahat yang saling berdekatan ataupun menegakkan maslahat yang lebih besar.
6. Pengetahuan tentang kaidah merupakan kemestian karena kaidah mempermudah cara memahami furu' yang bermacam-macam.
7. Secara sederhana, kegunaan kaidah fikih adalah sebagai pengikat (ringkasan) terhadap beberapa persoalan fikih. Menguasai suatu kaidah berarti menguasai sekian bab fikih. Oleh Karena itu, mempelajari kaidah dapat memudahkan orang yang berbakat fikih dalam menguasai persoalan-persoalan yang menjadi cakupan fikih.
8. Dengan mempelajari kaidah-kidah fikih kita akan mengetahui prinsip-prinsip umum fikih dan akan mengetahui pokok masalah yang mewarnai fikih dan kemudian menjadi titik temu dari masalah-masalah fikih.
9. Dengan memperhatikan kaidah-kaidah fikih akan lebih mudah menetapkan hukum bagi masalah-masalah yang dihadapi.
10. Dengan mempelajari kaidah fikih akan lebih arif dalam menerapkan materi-materi dalam waktu dan tempat yang berbeda, untuk keadaan dan adat yang berbeda.
11. Mempermudah dalam menguasai materi hukum.
12. Kaidah membantu menjaga dan menguasai persoalan-persoalan yang banyak diperdebatkan.[222]

2. Macam-macam Kaidah Fikihiyah

Ulama fikih menetapkan bahwa kaidah-kaidah itu dibagi dua bagian, yaitu kaidah *asasiyah* dan kaidah *ghairu asasiyah*.[223] Namun di sini kami

[222] Asnin Syafiuddin, http://www.slideshare.net/asnin_syafiuddin/01-02 pendahuluan, di*posting* pada 10 September 2012. Diunduh Senin, 30 Desember 2014.

[223] Muhammad Syukri Albani, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafido, 2013), h. 119.

hanya menjelaskan tentang kaidah *asasiyah* saja. Ada lima kaidah *asasiyah* yang diinduksi dari berbagai *nash* sehingga memunculkan berbagai kaidah lainnya. Kelima kaidah dasar ini disebut dengan *al-qawaid al-khamsah*.

a. Al-Amru bi Maqhashidiha

Dalil kaidah ini adalah Hadis Nabi Muhammad saw.: "Sesungguhnya segala perbuatan itu tergantung niat." Penjelasannya: hukum yang berimplikasikan terhadap suatu perkara yang timbul dari perbuatan atau perkataan hukum (mukalaf) tergantung dari maksud dan tujuan perkara tersebut. Kaidah ini berkaitan dengan setiap perbuatan atau perkataan-perkataan hukum yang dilarang dalam syariat Islam.

Dalam perbuatan ibadah khusus, niat merupakan rukun sehingga menentukan sah atau tidaknya suatu amal. Misalnya, seseorang tidak makan dan minum dari terbit matahari sampai tenggelam matahari. Niat menentukan apakah perbuatan ini termasuk puasa atau sekadar menahan lapar dan haus. Dalam perbuatan yang berhubungan dengan makhluk seperti muamalah, munakahat, jinayat, dan sebagainya. Niat merupakan penentu apakah perbuatan-perbuatan tersebut mempunyai nilai ibadah atau sebaliknya. Perbuatan tersebut membawa dosa atau tidak.

b. Al-Yakinu la Yuzalu bi Sakki

Kaidah ini berarti bahwa keyakinan yang sudah mantap atau sealur dengannya, yaitu sangkaan yang kuat, tidak dapat dikalahkan oleh keraguan. Dalil yang menjadi acuan kaidah ini adalah Hadis yang diriwayatkan Muslim dari Abu Hanifah:

> "Apabila salah seorang kamu mendapatkan suatu di dalam perutnya, lalu timbul keraguan, apakah sesuatu keluar dari perutnya atau tidak, maka hendaklah dia tidak keluar masjid sampai ia benar-benar mendengar suara atau mencium bau."

Dari batasan ini dapat dipahami bahwa seseorang dapat dikatakan telah meyakini suatu perkara manakala perkara ini telah ada bukti keterangan yang ditetapkan berdasar pada pancaindra atau pikiran.

c. Adh-Dharuratu Yuzalu

Konsepsi kaidah ini memberikan pengertian bahwa manusia harus dijauhkan dari tindakan menyakiti, baik oleh dirinya sendiri maupun orang lain dan tidak semestinya ia menimbulkan bahaya kepada orang lain. Kaidah ini berdasarkan pada hadist Nabi: "Tidak boleh membuat

kemudaratan dan membalas kemudaratan."

Kaidah ini digunakan oleh pakar fikih yang bersifat partikular, di antaranya bentuk-bentuk khiar dalam transaksi jual beli, pembatasan sewenang-wenang yang disebut *al-hijr*, hak *syuf'ah* oleh rekan bisnis dan tetangga, hudud, *ta'zir*, dan pembatasan kebebasan manusia dalam masalah kepemilikan atau pemanfaatan agar tidak menimbulkan bahaya bagi orang lain.

d. Al-Masyaqqah Tajlib at-Taisir

Kaidah ini memiliki makna apabila suatu perintah yang harus dilaksanakan mengalami kesulitan dalam mengerjakannya, maka ketika itu muncul ke lapangan. Kaidah ini diindukasi dari firman Allah Swt. sebagai berikut: *Dan Dia (Allah) tidak menjadikan untuk kamu dalam agama ini sedikit pun kesulitan.*

Dengan kaidah ini diharapkan agar syariat Islam dapat dilaksanakan oleh hamba kapan dan di mana saja, yakni dengan memberikan kemudahan di saat seseorang menjumpai kesukaran.

e. Al-Adatu Muhakkamah

Kaidah ini didasarkan pada Hadis Nabi: "Apa yang dipandang oleh orang Islam baik, maka baik pula di sisi Allah."[224]

Kaidah ini sebagai sumber hukum dengan syarat:

1) Tidak boleh berlawanan dengan *nash* yang tegas.
2) Apabila adat itu telah menjadi adat yang terus-menerus berlaku dan berkembang di masyarakat.
3) Adat merupakan adat yang bersifat umum.

3. Peranannya dalam Penetapan dan Pengembangan Hukum Islam

Sebagaimana yang dikatakan oleh ulama *ushul*, bahwa *qawaid fiqhiyyah* itu adalah kaidah umum yang meliputi seluruh cabang masalah-masalah fikih yang menjadi pedoman untuk menetapkan hukum setiap peristiwa *fiqhiyyah*, baik yang telah ditunjuk oleh *nash* yang *sharih* maupun yang belum ada nashnya sama sekali. Oleh karena itu, dengan mempelajari *qawaid fiqhiyyah*, seseorang telah memiliki pedoman untuk menetapkan hukum untuk setiap peristiwa fikihiyah, seperti bayi tabung, transplantasi organ tubuh, dan sebagainya.

[224] Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawahib as-Saniyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), h. 63.

Selain itu *qawaid fiqhiyyah* juga berperan sebagai tempat bagi para mujtahid untuk mengembalikan seluruh seluk-beluk masalah *fiqhiyyah* dan sebagai kaidah untuk menetapkan hukum pada masalah-masalah yang telah ditunjuk oleh *nash* yang sahih yang sangat memerlukan untuk ditentukan hukumnya.

Maka oleh karena itu,dalam memposisikan *al-qawaid al-fiqhiyyah* sebagai dalil *istinbath* hukum dapat diamati dari berbagai pendapat ulama tentang masalah tersebut. Dalam kaitan ini, Ali al-Nadawi memaparkan sejumlah pendapat ulama tentang masalah ini. Imam Haramain al-Juwaini dalam kitabnya *Al-Ghayatsi* ketika menjelaskan tentang kaidah *ibahah* dan *bara'ah zimmah* menegaskan bahwa ia tidak bermaksud menggunakan kedua kaidah tersebut sebagai dalil. Ini isyarat dari Imam Haramain untuk tidak menggunakan kaidah fikih sebagai dalil *istinbath* hukum. Al-Hamawi dengan ungkapan lebih tegas menyatakan penetapan fatwa tidak boleh didasarkan kepada kaidah fikih karena ia tidak bersifat *kulli*, tetapi bersifat *aqlabiyyah* (kebanyakan).

D. TEORI HUKUM ISLAM

Hukum Islam dikategorikan sebagai *divine law* karena aturan-aturan yang ada di dalamnya dibuat langsung oleh Tuhan untuk mengatur kehidupan manusia di dunia. Hukum Islam sebagai entitas yang murni bersifat *top down* dan melepaskan aspek-aspek historis sosiologisnya. Sebagaimana kita pahami dari kutipan di bawah ini:

> "Konsep hukum menurut *ushul fiqh* pada dasarnya terletak di atas pandangan bahwa hukum itu bersifat keagamaan. Dari periode awal sejarah Islam, hukum telah dipandang sebagai keluar dan merupakan bagian dari syariah."

1. Teori Istinbath

"Muhammadiyah berusaha bercita-cita mengangkat agama Islam dari keadaan terbelakang. Banyak penganut Islam yang menjunjung tinggi tafsir para ulama daripada Al-Qur'an dan Hadis. Harus mempelajari langsung dari sumbernya, dan tidak hanya melalui kitab-kitab tafsir." Demikian jawaban KH Ahmad Dahlan saat ia dituduh membuat tafsir Al-Qur'an yang baru serta membangun mazhab baru di luar empat mazhab yang ada dan mapan.

Jawaban pendiri organisasi Muhammadiyah tersebut mendorong para ulama, agar menggali sendiri makna dan hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah. Harus diakui bahwa kitab-kitab tafsir telah menguaknya. Akan

tetapi, relevansinya dengan kondisi masyarakat ssat ini masih kurang menyentuh. Penafsiran kembali terhadap teks suci dan penggalian hukumnya menjadi keniscayaan. Untuk melakukan usaha ini, teori *istinbath* penting untuk diperhatikan.

a. Pengertian Istinbath

Istinbath merupakan bagian dari ijtihad. Fokus *istinbath* adalah teks suci, ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Nabi saw.. Karena itu, usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber tersebut disebut sebagai *istinbath.*

Upaya *istinbath* tidak akan membuahkan hasil yang memadai, tanpa pendekatan yang tepat. Tentu saja pendekatan ini terkait dengan sumber hukum, sebagaimana dikutip oleh Nasrun Rusli melihat, ada dua cara pendekatan yang dikembangkan oleh para pakar dalam melakukan *istinbath,* yakni melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan melalui pengenalan maksud syariat (*maqasid al-syariah*).

Pendapat Hasaballah ini telah disepakati oleh Fathi al-Daraini, Dosen Fikih dan *Ushul Fiqh* Universitas Damaskus. Al-Daraini menyebutkan bahwa pendekatan keilmuan yang paling tepat adalah sesuai dengan watak objeknya sendiri.

Aneka pendekatan dan metode yang pernah dirumuskan oleh pakar studi hukum Islam akan dikemukakan dalam bingkai *istinbath.* Karena setiap pakar memiliki latar belakang pengetahuan dan pengalaman yang tidak sama, maka metode yang dirumuskan dan digunakan juga berbeda. Metode yang berbeda ini memunculkan mazhab yang berbeda pula.

b. Kontruksi Hukum dengan Analisis Tata Bahasa

Arti analisis tata bahasa adalah memahami bahasa teks yang tampak, yang bisa diucapkan, ditulis dan dipahami pengertiannya. Sasaran kajian teks ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang termaktub dalam kitab-kitab Hadis.

Terdapat dua segi cakupan hukum yang bersifat umum dan bersifat khas, yaitu khusus. Pernyataan hukum bersifat umum adalah seperti ungkapan "barangsiapa" yang menunjuk kepada siapa pun, jenis kelamin apa pun, generasi mana pun, tanpa pembatasan.

Contoh dalam surah *al-Baqarah* (2) ayat 233 yang berbunyi:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ

Para ibu hendaknya menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh …

Manakala pernyataan yang bersifat khusus pula mengandung peng-

ertian tunggal dan terbatas, para ulama sepakat mengatakan pernyataan khusus ini bersifat final dan pasti. Contohnya dalam surah *al-Maaidah* (5) ayat 89 yang berbunyi:

لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah tidak akan menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah) tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, memberi pakaian, atau memerdeka seorang budak. Barangsiapa yang tidak sanggup demikian kaffaratnya puasa selama tiga hari.

c. Konstruksi Hukum dengan Analisis Makna

Ada empat teknik analisis untuk menggali hukum melalui makna atau suatu pernyataan hukum, yaitu: (1) analisis makna terjemah; (2) analisis pengembangan makna; (3) analisis kata kunci dari suatu pernyataan; dan (4) analisis relevansi makna. Contoh ayat 23 dalam surah al-Nisaa' yang mencakup empat teknik sebagai berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ

Diharamkan atas kalian ibu-ibu kalian dan putri-putri kalian.

Ternyata terjemahan ini tidak dipahami dalam hal apa, maka sebagai tambahan dibubuhi dengan kata (menikahi): *Diharamkan atas kalian (menikahi) ibu-ibu kalian dan putri-putri kalian.*

2. Teori Istidlal

a. Pengertian Istidlal

Secara bahasa *istidlal* berasal dari kata *istadalla* yang berarti minta petunjuk, memperoleh dalil, menarik kesimpulan. Imam al-Dimyathi memberikan arti *istidlal* secara umum, yaitu mencari dalil untuk mencapai tujuan yang diminta. Terdapat arti *istidlal* yang lebih khusus, seperti yang dikemukakan oleh Abdul Hamid Hakim, yaitu mencari dalil yang tidak ada pada *nash* Al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak pada *ijma'* dan qiyas.

a. Macam-macam Dalil

Dalil dapat dibedakan menjadi dua macam. *Pertama*, dalil-dalil hukum yang keberadaannya terdapat dalam teks suci. *Kedua*, keberadaannya tidak terdapat dalam teks suci melainkan dirumuskan melalui analisis pemikiran. Disebut juga sebagai dalil *aqli*. Para ulama menempatkan sebelas dalil sebagai landasan penetapan hukum, yaitu:

1) Al-Qur'an
2) Sunnah
3) *Ijma'*
4) Qiyas
5) *Istihsan*
6) *Istishlah*
7) *Istishhab*
8) *Sadd al-dzariah*
9) *'Urf*
10) *Syar'u man qablana*
11) *Mazhab al-shahabi*

3. Teori Kompilasi

Suatu saat, Umar bin Khattab r.a. menyendiri. Ia berbincang dengan dirinya dan berkata, "Bagaimana umat ini berbeda pendapat, padahal mereka memiliki satu Nabi dan satu kiblat?" "Dan kitab mereka satu!" sahut Said menambahkan. "Wahai *amirul mu'minin* Al-Qur'an telah diturunkan kepada kita dan kita juga telah membacanya. Suatu kaum setelah kita juga akan membacanya, namun mereka tidak mengetahui dan memahami apa yang telah diturunkan. Maka di sinilah setiap kaum memiliki pandangan sehingga berbeda pendapat." Setelah mendengar penjelasan tersebut, Umar berteriak dan membentaknya.

Pengertian Kompilasi

Menurut bahasa, kompilasi berasal dari bahasa Latin *conpilare*, yang berarti mengumpulkan bersama-sama. Kata ini dikembangkan dalam bahasa Inggris menjadi *compilation*, yang juga berarti suatu kumpulan atau himpunan. Dari pemahaman bahasa ini, definisi kompilasi dapat dikemukakan, yaitu peroses kegiatan pengumpulan berbagai sumber sesuai dengan kebutuhan supaya lebih teratur dan sistematis.

Pengertian di atas menunjukkan bahwa kompilasi dapat diterapkan di bidang hukum maupun di luar hukum. Pembuatan buku atau makalah dengan mengutip banyak sumber data tanpa analisis sedikit pun juga bisa disebut kompilasi. Kutipan ini tidak dicantumkan semuanya, melainkan

pendapat yang diseleksi sesuai dengan kebutuhannya. Kitab fikih tentang perbandingan mazhab juga berisi kompilasi hukum Islam.

Kompilasi juga telah dikenal oleh generasi murid sahabat Nabi. Dalam ilmu hukum kompilasi masih digunakan dalam hukum Islam. Kompilasi bisa digunakan sebagai media untuk meningkatkan pendapat hukum menjadi peraturan perundang-undangan. Dalam hukum Islam, pendapat hukum berserakan dalam beberapa mazhab.

Kompilasi saja tidak cukup, mengingat belum memiliki kekuatan. Karenanya, kompilasi harus dilanjutkan hingga menjadi peraturan perundang-undangan. Proses demikian ini terjadi pada pembentukan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

4. Teori Legislasi (Taqnin)

Ketika Khalifah al-Mansur memanggil, Abu Sufyan al-Tsauri, Abu Hanifah, Mi'yar bin Qidam, dan Suryah untuk ujian kelayakan (*fit and proper test*). Keempat ulama besar ini berupaya menghindar. Imam Sofyan melarikan diri, Imam Abu Hanifah menolak dengan diplomasi. Imam Mi'yar pura-pura gila. Imam Tsuryah berlagak konyol, namun Khalifah al-Mansur bisa mengetahuinya sehingga ia terpilih sebagai hakim agung.

Kisah di atas menunjukkan adanya kewenangan penguasa dalam pengangkatan hakim agung. Jawaban ini tidak disukai ulama, karena penguasa sering memaksakan hukum kepada hakim agung. Legalisasi saat ini mendasarkan pada peraturan perundang-undangan yang dibuat oleh pemerintah. Tidak hanya itu, dalam beberapa kasus terjadi ketegangan antara hukum dan politik. Kasus kesaksian Ali bin Isya, menteri kepercayaan khalifah Harun al-Rasyid, yang ditolak oleh hakim agung Imam Abu Yusuf merupakan contoh yurisprudensi melawan kepentingan politik.

Imam Abu Yusuf menolak kesaksian tersebut, karena ucapan menteri yang bermaksud memengaruhi keputusan hukum. Menteri berkata, "Aku adalah budak khalifah," menurut Imam Abu Yusuf, karena menteri memberikan pengakuan sebagai seorang budak meski dimaksud sebagai orang yang terdekat, maka budak tidak diperkenankan dan tidak sah menjdi saksi. Jika menteri mendasari ucapan itu berarti tertolaknya sumpah bisa disebabkan oleh kedustaannya.

Pengertian Taqnin

Secara bahasa, kata *taqnin* berasal dari tiga huruf, yaitu *ta*, *qaf*, dan *nun*. Dalam kamus ketiga huruf ini memberi arti: mencari kabar/berita, melihat-lihat, berada di puncak gunung, dan memukul dengan tongkat. Jika ketiga huruf ini dibuat menjadi *taqnin*, maka makna yang dihasil-

kan adalah membuat atau menetapkan undang-undang, membatasi, dan menjadi tengik. Berdasarkan beberapa arti ini *taqnin* merupakan pembuatan undang-undang yang berfungsi membatasi kebebasan masyarakat.

Dalam pembuatannya, perlu memperhatikan berita tentang kehendak dan kondisi masyarakat. Akhirnya, undang-undang memiliki kedudukan yang tinggi dengan pembatasan anggota masyarakat yang melanggar undang-undang dinilai telah menjadi tengik yang harus dipukul dengan tongkat.

Dari kata *taqnin* juga terbentuk istilah "qanun" yang berarti asal, pokok, pangkal dan ukuran segala sesuatu (*al-miqyas*). Baik *taqnin* maupun qanun merupakan bahasa Arab yang diserap dari bahasa Romawi. Ada yang mengatakan dari bahasa Persia. Apa pun serapannya, qanun didapatkan oleh bangsa Arab Islam dari bangsa asing saat mereka telah menguasai wilayah-wilayah di luar Jazirah Arab.

Taqnin atau qanun sesungguhnya telah dikenal pada masa Nabi yang berupa Piagam Madinah. Setelah Nabi hijrah seluruh wakil rakyat mengumpulkan untuk membuat kesepakatan bersama. Kesepakatan ini menjadi pijakan hubungan berbangsa dan bernegara. Namun pelaksanaan ini tidak berlangsung lama. Mengingat terjadi banyak pelanggaran oleh orang-orang non-Muslim. Pada masa Dinasti Abbasiyah gugatan *taqnin* pernah dinotakan oleh Abdullah al-Muqaffa kepada Khalifah Abu Ja'far al-Mansur. Namun gagasan al-Muqaffa yang ditulis dalam karyanya, *Risalah al-Syahabah*, ditolak oleh al-Mansur. Jadi setelah Piagam Madinah, *taqnin* tidak dijumpai penerapannya hingga muncul negara-negara demokrasi.

Dalam negara demokrasi, terdapat tiga wilayah kekuasaan, yaitu kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif.

1) Kekuasaan legislatif berwenang dalam menyetujui dan mengawasi jalannya peraturan peraturan perundang-undangan.
2) Kekuasaan eksekutif berwenang dalam menjalankan peraturan perundang-undangan.
3) Sementara kekuasaan yudikatif berwenang dalam memberi keputusan keadilan dalam pelaksanaan peraturan perundang-undangan.

Karena proses pembentukan peraturan perundangan ditentukan oleh persetujuan pihak legislatif, maka *taqnin* diterjemahkan dengan legislasi.

Terjemahan di atas relevan dengan definisi tentang *taqnin*. Secara terminologi, *taqnin* atau *taqnin al-ahkam* berarti mengumpulkan hukum-hukum dan kaidah-kaidah penetapan hukum yang berkaitan dengan masalah hubungan sosial, menyusunnya secara sistematis, serta mengungkapkannya dengan kalimat-kalimat yang tegas dan jelas dalam bentuk

bab, pasal, dan ayat yang memiliki nomor secara berurutan, kemudian menetapkannya sebagai undang-undang atau peraturan lantas disahkan oleh pemerintah sehingga para penegak hukum wajib menerapkannya di tengah masyarakat.

E. MASLAHAH MURSALAH MENURUT ASY-SYATIBI

1. Definisi Maslahah Mursalah

Al-maslahah mursalah artinya mutlak (umum), menurut istilah ulama *ushul* adalah kemaslahatan yang oleh *syar'i* tidak dibuat hukumnya untuk mewujudkannya, tidak ada dalil *syar'i* yang menunjukkan dianggap atau tidaknya kemaslahatan itu. Ia disebut mutlak (umum) karena tidak dibatasi oleh bukti dianggap atau bukti disia-siakan. Seperti kemaslahatan yang diharapkan para sahabat dalam menerapkan adanya penjara, atau mencetak uang, atau tanah pertanian hasil penaklukan para sahabat ditetapkan sebagai hak pemiliknya dengan berkewajiban membayar pajak, atau kemaslahatan lain karena kebutuhan mendesak atau demi kebaikan yang belum ditetapkan hukumnya dan tidak ada sanksi *syara'* yang menganggap atau menyia-nyiakannya.

Maksudnya bahwa penerapan suatu hukum itu tiada lain kecuali untuk menerapkan kemaslahatan umat manusia, yakni menarik suatu manfaat, menolak bahaya, atau menghilangkan kesulitan umat manusia. Dan bahwa kemaslahatan tersebut tidak terbatas bagian-bagiannya dan tidak terbatas pada orang perorangan, akan tetapi kemaslahatan tersebut maju seiring dengan kemajuan peradaban dan berkembang sesuai dengan perkembangan lingkungan. Penerapan suatu hukum kadang-kadang menarik suatu manfaat pada satu waktu tetapi menjadi suatu bahaya pada waktu lain. Pada satu masa tertentu, hukum itu dapat menarik suatu manfaat pada lingkungan yang satu, tetapi mendatangkan bahaya pada lingkungan lainnya.

Adapun kemaslahatan yang dijadikan acuan *syar'i* dalam menerapkan hukum dan menjadi *illat* dalam penerapannya, menurut istilah ahli *ushul* disebut kemaslahatan yang dianggap oelah *syar'i*. Misalnya: demi menjaga kehidupan manusia, maka *syar'i* menetapkan *qishash* sebab pembunuhan yang disengaja. Demi menjaga harta manusia, maka *syar'i* menetapkan hukuman bagi pencuri laki-laki dan perempuan. Demi menjaga harga diri manusia, *syar'i* menetapkan dera bagi orang yang menuduh zina, pezina laki-laki dan perempuan. Pembunuhan dengan sengaja, pencurian, tuduhan zina, dan zina adalah sifat sesuai. Yakni, menetapkan hukum berdasarkan hal-hal tersebut adalah menerapkan kemaslahatan.

Dan hal-hal tersebut dianggap oleh *syar'i* , karena *syar'i* menggunakan sebagai alasan hukum. Sifat sesuai yang dianggap olah *syar'i* itu dapat berbentuk sesuai yang berpengaruh atau sesuai yang sepadan tergantung pada anggapan *syar'i* sendiri. Dan tidak ada perselisihan pendapat dalam pembentukan hukum berdasarkan sifat-sifat tersebut, seperti yang telah kami uraikan di muka.[225]

2. Mashlahah Mursalah Menurut asy-Syatibi

Pandangan asy-Syatibi tentang *Maslahah Mursalah* diungkapkan dalam kedua karya besarnya, yaitu *al-Muafaqat* dan *al-I'tisam*. Dalam *al-Muafaqat* asy-Syatibi menyatakan:

> "Setiap prinsip hukum Islam (*maslahah*) yang tidak ditunjukkan oleh *nass* tertentu, dan ia sejalan dengan tindakan *syara'*, maknanya diambil dari dalil-dalil *syara'* maka maslahat itu benar, dapat dijadikan landasan hukum Islam dan dijadikan tempat kembali. Demikian apabila prinsip tersebut (maslahat) berstatus pasti berdasarkan kumpulan dalil-dalil *syara'* . Sebab dalil tidak harus menunjukkan hukum yang pasti secara berdiri sendiri tanpa digabungkan dengan yang lain. Termasuk ke dalam hal ini adalah *istidhal mursal* (*maslahah mursalah*) yang dibenarkan oleh Malik dan Syafi'i. Sekalipun kasus cabang itu tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu, namun telah didukung dalil *kulli* (bersifat umum). Dalil *kulli* apabila bersifat pasti, kuatnya sama dengan satu dalil tertentu."[226]

Tujuan pokok sang pembuat hukum adalah *maslahah* manusia. Kewajiban-kewajiban dalam syariah menyangkut kepentingan *maqasid syari'ah* yang pada gilirannya bertujuan melindungi *mashalih* manusia. Dengan demikian, *maqasid* dan *maslahah* menjadi istilah-istilah yang bisa saling dipertukarkan dalam kaitannya dengan kewajiban dalam pembahasan Syatibi mengenai *maslahah.*

Syatibi mendefinisikan *maslahah* sebagai berikut:

> "Yang saya maksud dengan *maslahah* adalah apa-apa yang menyangkut rezeki manusia, pemenuhan penghidupan manusia, dan pemerolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak."

Ini adalah definisi *maslahah* dalam pengertiannya yang mutlak. Akan tetapi, Syatibi juga memperhitungkan berbagai pengertian lain di mana *maslahah* bisa dikaji. *Maslahah* adalah salah satu dari hal keduniaan atau

[225] Abdul Wahab Khlaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, h. 110-111.

[226] Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 83-84.

keakhiratan. Lebih jauh, *mashlalih* ini bisa dilihat sebagai sebuah sistem; termasuk dalam berbagai derajat dan dengan hubungan yang bisa didefinisikan satu dengan yang lain.

Unsur kedua dalam arti *maslahah* adalah pengertian "perlindungan kepentingan." Syatibi menjelaskan bahwa syariah berurusan dengan perlindungan *mashalih* entah dengan cara yang positif, misalnya ketika demi memelihara eksistensi *mashalih*, syariah mengambil tindakan-tindakan untuk menopang landasan *mashalih* tersebut. Atau dengan cara preventif untuk mencegah hilangnya *mashlih*, ia mengambil tindakan-tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial merusak *mashalih*.

Syatibi membagi *maqasid* atau *mashalih* menjadi yang bersifat *dharuri* (mesti), *haji* (diperlukan), dan *tasini* (dipujikan). *Maqasid dharuri* dikatakan mesti karena mutlak diperlukan dalam memelihara *mashalih din* (agama dan akhirat) dan *dunya,* dalam pengertian bahwa jika *mashlahih* tersebut rusak, maka stabilitas *mashlahih* dunia pun rusak. Kerusakan *mashalih* mengakibatkan terputusnya kehidupan di dunia, dan di akhirat ia mengakibatkan hilangnya keselamatan dan rahmat.

Kategori *mashlahah dharuri* terdiri dari kelima bidang berikut: *din* (agama), *nasl* (keluarga), *nafs* (jiwa), *mal* (harta), dan *aql* (akal). Para ulama, demikian kata Syatibi, telah menyatakan bahwa kelima bidang ini telah diterima secara universal. Dalam menganalisis tujuan-tujuan kewajiban *syar'i,* kita temukan bahwa syariah juga memandang kelima hal tersebut sebagai musti. Kewajiban-kewajiban *syar'i* bisa dibagi dari sudut pandang cara-cara perlindungan yang positif dan preventif menjadi dua kelompok. Termasuk dalam kelompok cara yang positif adalah *ibadat* (ritus, penyembahan), '*adat* (kebiasaan, adat istiadat), serta *mu'amalah* (transaksi), dan termasuk dalam kelompok preventif adalah *jinayat* (hukum pidana).

'Ibadat bertujuan untuk melindungi agama. Contohnya yaitu keimanan dan ucapan kalimat syahadat (keesaan Allah dan kerasulan Muhammad), shalat, zakat, puasa, dan haji. *'Adat* bertujuan untuk melindungi jiwa dan akal. Mencari makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal adalah contoh-contoh *'adat. Mu'amalah* juga melindungi jiwa dan akal, tetapi melalui *'adat.* Syatibi mendefinisikan *jinayat* sebagai apa-apa yang menyangkut kelima *mashalih* di atas secara preventif; kelima *mashalih* menggariskan dihilangkannya apa yang mencegah realisasi kepentingan-kepentingan ini. Untuk menjelaskan *jinayat,* Syatibi memberikan contoh *qishash* (kisas) dan *diyat* (tebusan darah) bagi jiwa, dan *hadd* (hukuman untuk minum minuman keras) bagi perlindungan akal.

Mashalih hajiyat dinamakan begitu kerena dibutuhkan untuk mem-

perluas (*tawassu'*) tujuan *maqasid* menghilangkan keketatan makna harfiah yang penerapannya membawa pada rintangan dan kesulitan dan akhirnya kerusakan *maqasid* (tujuan). Jadi, jika *hajiyat* tidak dipertimbangkan bersama dengan *dharuri*, maka manusia secara keseluruhan mengalami kesulitan. Namun rusaknya *hajiyat* tidaklah merusak seluruh *mashalaih*, sebagaimana halnya *dharuriyat*. Contoh-contoh *hajiyat* adalah sebagai berikut: dalam *'ibadat,* keringanan-keringanan dalam shalat dan puasa karena sakit atau melakukan perjalanan, yang jika tidak ada keringanan tersebut pasti menimbulkan kesulitan dalam shalat, puasa dan lain-lain; dalam *'adat,* dihalalkannya berburu; dalam *mu'amalat* dibolehkannya *qiradh* (mengutangkan uang), *musaqat* (asosiasi pertanian); dan dalam *jinayat* dibolehkannya bukti yang lemah dan tak mencakupi dalam pengambilan keputusan yang memengaruhi kepentingan umum.

Tahsiniyat berarti mengambil apa yang sesuai dengan kebiasaan (*'adat*) yang paling baik dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang yang bijaksana. *Mashlahah* jenis ini meliputi kebiasaan-kebiasaan yang mulia (etika, moralitas). Contoh-contoh jenis ini sebagai berikut: dalam *'ibadat*, kesucian (*thaharah*) atau kesopanan menutup aurat dalam shalat (*satr*); dalam *'adat,* etika, adab makan minum, dan lain-lain; dalam *mu'amalah,* larangan untuk menjual barang-barang yang najis atau penjualan makanan dan air kelebihan, serta merampas hak seorang budak untuk menjadi saksi dan pemimpin, dan lain-lain; untuk *jinayat,* larangan membunuh seorang merdeka sebagai ganti budak, dan lain-lain.[227]

3. Macam-macam dan Peringkat Kemaslahatan

Ada tiga macam peringkat kemaslahatan atau *al-mashlahah* sesuai dengan tiga cara memandangnya. *Pertama,* kemaslahatan ditinjau dari segi pengaruhnya atas kehidupan umat manusia. Kemaslahatan macam ini meliputi tiga bentuk kemaslahatan: primer, sekunder, dan tertier.

Kedua, kemaslahatan ditinjau dari segi hubungannya dengan kepentingan umum dan individu dalam masyarakat. Pembagian kemaslahatan ditinjau dari sudut ini dapat dibagi atas dua bentuk kemaslahatan, yaitu kemaslahatan yang bersifat universal dan menyangkut kepentingan kolektif (*kulliyyah*); dan kemaslahatan yang menyangkut kepentingan individu (*fardiyyah*). Dalam praktiknya, pengukuran kemaslahatan ini bergantung kepada kesepakatan masyarakat dan individu, kemaslahatan ini lebih bersifat pragmatis.

[227] Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996) h. 244-246.

Ketiga, kemaslahatan ditinjau dari segi kepentingan pemenuhannya dalam rangka pembinaan dan kesejahteraan umat manusia dan individu. Kemaslahatan serupa ini ada tiga peringkat, sebagai berikut:

a. Kemaslahatan yang mau tidak mau harus ada bagi terpenuhnya kepentingan umat manusia, baik perorangan maupun kolektif. Kemaslahatan serupa ini disebut *al-mashlahah al-qath'iyyah*.
b. Kemaslahatan yang diduga kuat harus ada bagi kebanyakan orang. Kemaslahatan serupa ini disebut *al-mashlahah al-dzanniyyah*
c. Kemaslahatan yang diperkirakan harus ada yang kemudian disebut *al-mashlahah al-wahmiyyah*.

Apabila kemaslahatan diidentikkan dengan kebutuhan umat manusia, maka dapat pula dibagi menjadi empat kategori. Kategori pertama, ditinjau dari segi tingkat kepentingannya yang kemudian dapat dikategorikan ke dalam tiga kategori, yaitu: (a) kemaslahatan primer, seperti kebutuhan manusia akan tempat tinggal, sandang dan pangan; (b) kemaslahatan yang menyangkut kebutuhan sekunder, seperti keperluan akan perkakas rumah yang memadai; dan **(c) .....??**

Kategori yang kedua ditinjau dari segi cara pemenuhan kemaslahatan itu yang terbagi kepada kemaslahatan yang dapat atau cukup dipenuhi sekali, seperti rumah; kemaslahatan yang harus dipenuhi secara berulang kali seperti bahan pangan.

Kategori ketiga, kemaslahatan ditinjau dari segi tujuan pemenuhannya: apakah untuk memproduksi barang, jasa, atau kepentingan konsumtif. Tujuan kemaslahatan untuk kepentingan pertama seperti mesin, toko. Tujuan kemaslahatan untuk kepentingan kedua, seperti tempat tinggal, sandang dan pangan.

Kategori keempat ialah kemaslahatan ditinjau dari segi waktu pemenuhannya: apakah untuk masa kini atau mendatang. Kemaslahatan masa kini umpamanya kendaraan, rumah, dan gaji. Kemaslahatan untuk masa mendatang, umpamanya, asuransi dan tabungan. Keperluan masa mendatang ini ialah kebutuhan duniawi. Namun perlu diingat bahwa dalam hukum Islam masih ada kepentingan masa datang yang lebih abadi, yaitu akhirat.[228]

4. Mashlahah sebagai Tujuan Syariat

Pada dasarnya, ahli *ushul fiqh* menamakan *mashlahah* sebagai tujuan Allah selaku Pencipta syariat (*qashd al-Syari*). Jadi secara teologis, pakar *ushul fiqh* menerima paham yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai

[228] Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: PPU LPPM UIN BANDUNG, 1995), h. 105-106.

tujuan dalam setiap perbuatan-Nya.

Hal ini sebenarnya merupakan masalah yang diperselisihkan dalam teologi Islam, bahkan menjadi perbincangan dalam filsafat. Dalam filsafat agama, terdapat satu paham yang berpendapat bahwa segala kejadian yang terjadi di alam ini terjadi begitu saja tanpa dirancang sebelumnya. Paham ini disebut *okasionalisme*. Menurut paham ini, jika ada dua peristiwa yang kelihatannya serasi dan sejalan, hal itu sebenarnya terjadi secara seketika karena Tuhan memang menjadikan keduanya demikian, seperti dua buah jam yang dapat menunjukkan waktu yang sama karena sang pembuat menjadikannya demikian. Majid Fakhri berpendapat bahwa paham ini dikembangkan oleh Asy'ariyyah yang dasar pemikirannya memandang bahwa Tuhan sebagai Penguasa langit dan bumi yang segala kemauan-Nya tidak dapat ditolak dan tak dapat dijangkau akal. Dia dapat berbuat sesuatu tanpa tujuan tertentu. Intinya, segala kejadian di alam tergantung sepenuhnya pada kehendak mutlak Tuhan.

Dalam *Al-Muwafaqat*, al-Syatibi juga menyebut pendapat al-Razi dan Mu'tazilah. Sejalan dengan pandangan okasionalisme, al-Razi berpendapat bahwa Tuhan tidak memiliki tujuan (*illah*) sama sekali dalam perbuatannya. Sebaliknya, Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan mempunyai tujuan dalam mengadakan syariat, yaitu untuk menjaga kemaslahatan manusia (*mashalih al-'ibad*). Dengan menggunakan metode induksi, al-Syatibi tampaknya sependapat dengan Mu'tazilah bahwa Tuhan mengirimkan syariat dengan tujuan untuk menjaga kemaslahatan manusia.

Pandangan al-Syatibi dan Mu'tazilah sangat sejalan dengan argumen teologis yang dipakai dalam filsafat agama untuk membuktikan adanya Tuhan. Argumen ini berdasar pada keteraturan benda-benda dan peristiwa yang terjadi pada alam semesta yang mengarah kepada tujuan tertentu, yaitu kebaikan universal. Untuk itu, pasti ada Dzat yang menentukan tujuannya, yaitu Dzat Tuhan. Alam sendiri tidak bisa menentukan tujuan itu karena yang menentukannya haruslah suatu Dzat yang lebih tinggi dari alam, yaitu Tuhan. Dalam argumen ini, Tuhan dipandang Mahabijaksana dan mempunyai maksud tertentu dalam perbuatan-Nya atau dalam pernyataan Harold H. Titus: "*God is intelligent and his ways are purposeful.*" Dengan demikian, segala peristiwa dan apa saja yang ada di alam ini tidak terjadi begitu saja, tetapi Tuhan membuat suatu rencana untuk suatu tujuan tertentu (*could not have happened by chance*).

Mashlahah yang diwujudkan manusia adalah untuk kebaikan manusia sendiri, bukan untuk kepentingan Allah. Namun demikian, manusia tidak boleh menurutkan nafsunya, tetapi harus berdasar pada syariat Allah. Hal ini karena syariat itu mengacu kepada kemaslahatan manusia, baik aspek *dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat.* Karena syariat diada-

kan untuk kemaslahatan manusia, maka perbuatan manusia hendaknya mengacu pula kepada syariat itu.

Mashlahah bersifat universal, berlaku umum dan abadi atas seluruh manusia dan dalam segala keadaan. Beberapa pokok pikiran menyangkut universalitas syariat dirumuskan sebagai berikut. *Pertama*, bahwa setiap aturan (nizham) bagi kemaslahatan diciptakan Tuhan secara harmonis dan tidak saling berbenturan. Jika aturan itu tidak harmonis dan saling bertentangan, Tuhan tentu tidak mensyariatkannya karena hal itu lebih tepat disebut sebagai sumber kerusakan (*mafsadah*), padahal Tuhan menghendaki kemaslahatan secara mutlak. Teori keharmonisan tatanan alam sangat sejalan dengan argumen filosofis, yaitu bahwa jika dunia ini diamati, kita menemukan adanya hukum keteraturan unversal. Berdasarkan hal ini, dapat diketahui bahwa perbuatan Tuhan mestilah menghendaki keharmonisan dalam berbagai proses peristiwa di alam ini.

Kedua, kemaslahatan itu berlaku secara umum, tidak parsial, artinya bukan hanya berlaku secara khusus pada satu tempat tertentu saja. Untuk itu, syariat berlaku secara umum pula. *Ketiga*, *mashlahah* universal (*kulliyyah*) adalah *mashlahah* yang diterima secara umum (*al-mashalih al-mu'tarabah*). Hal ini sesuai dengan sifat syariat yang dimaksudkan Tuhan untuk berlaku secara umum menurut kondisi manusia (*'addah*). Jika ada pertentangan antara *mashlahah* universal dan *mashlahah* parsial, maka misalnya, kewajiban memelihara jiwa secara universal tetap berlaku meski dengan jalan *mashlahah* universal adalah berlaku. Universalitas *mashlahah* tidak hilang meski bertentangan dengan kenyataan parsial. Misalnya, kewajiban memelihara jiwa secara universal tetap berlaku meski dengan jalan menghilangkan jiwa seseorang melalui hukum *qishash*.

Keempat, kaidah-kaidah pokok *mashlahah* universal bersifat tegas dan pasti (*qath'i*), bukan bersifat samar atau tidak pasti (*mutasyabih*). Al-Syatibi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kaidah-kaidah pokok di sini adalah kaidah dalam teologi (*ushul al-din*) dan *ushul fiqh*. *Kelima*, kaidah-kaidah *mashlahah* universal tidak berlaku padanya *nasakh* (pembatalan). *Nasakh* hanya terjadi pada kaidah-kaidah parsial. Bahkan, para ahli *ushul* mengakui bahwa *mashlahah dharuriyyah* (kemaslahatan primer) tetap terpelihara dalam setiap agama meski dengan cara yang berbeda sesuai dengan ajarannya masing-masing.

Berdasarkan argumen di atas, diketahui bahwa universalitas *mashlahah* dan syariat mengandung arti keharmonisan dan keutuhan hukum Tuhan, yaitu tidak ada kontradiksi antara satu bagian dan bagian lain. Teori keharmonisan seperti ini sebenarnya dianut juga oleh Mu'tazilah. Dalam hal ini, 'Abduljabbar menyatakan:

"Jika dikatakan bahwa perbuatan Tuhan bersifat harmonis dari segi strukturnya (*shalah fi tadbrih*), maka tak lepas pula dari kaitannya dengan hukum taklif dan mukalaf; segala perbuatan-Nya tidaklah mengacaukan dua hal (hukum taklif dan mukalaf) dan tidak membawa mukalaf keluar dari kesungguhan berbuat; demikian itulah yang disebut dengan harmonis. Sebaliknya, segala hal yang mengendorkan semangat mukalaf untuk bekerja berarti Tuhan telah merusak dan mengacaukan struktur perbuatan-Nya (*fasad fi tadbirih*). Jadi, andaikata Tuhan berdusta dalam janji dan ancaman-Nya maka hal itu menunjukkan kerusakan pada harmonitas perbuatan-Nya."[229]

5. Kehendak Allah untuk Berbuat Mashlahah

Syariat Islam bukanlah bermaksud untuk menempatkan manusia dalam penguasaan eksploitasi atas nama hukum agama, melainkan untuk menegakkan kemaslahatan duniawi dan ukhrawi bersama-sama. Itulah pernyataan 'Abdullah Daraz dalam pengantarnya pada kitab *Al-Muwafaqat.* Masalahnya, apakah Tuhan wajib berbuat kemaslahatan sebagai hal yang baik dan terbaik bagi manusia? Masalah ini sebenarnya menjadi perselisihan antara tiga mazhab kalam, yaitu Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan Maturidiyyah. Bagi Mu'tazilah, Tuhan wajib berbuat baik pada hamba-Nya. Namun, Asy'ariyyah berkeyakinan bahwa Tuhan tidak wajib berbuat baik karena Tuhan Tuhan tidak terikat oleh hukum kewajiban. Sementara itu, Maturidiyyah Bukhara sependapat dengan Asy'ariyyah, sedangkan Maturidiyyah Samarkand condong dekat kepada paham Mu'tazilah.

Adapun dalam kitab *al-I'tisam,* al-Syatibi menyatakan bahwa siapa saja yang mengagungkan Tuhan wajib berbuat baik dan terbaik, wajib bersifat kasih sayang dan seterusnya. Hal semacam ini hanya berlaku pada hamba, dan bukan atas Tuhan. Sepintas pertanyaan al-Syathibi ini memberi kesan bahwa ia sepaham dengan Asy'ariyyah dan menentang Mu'tazilah. Namun saat ia menguraikan *mashlahah* sebagai tujuan Tuhan, al-Syathibi memberikan pernyataan yang secara induktif dan implisit mengandung pengertian bahwa Tuhan wajib berbuat baik terhadap hamba-Nya. Seperti diketahui, ia menyebut *mashlahah* sebagai tujuan Tuhan (*qashd al-Syari'*), kemudian ia menegaskan bahwa kemaslahatan universal dan primer (*kulli* dan *dharuri*) adalah mutlak terwujud demi tegaknya kehidupan manusia di dunia dan akhirat.[230]

[229] Hamka Haq, *Al-Syathibi*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 78-85.
[230] Hamka Haq, *Al-Syathibi*, h. 87-88.

F. KONSEP NASAKH MENURUT MAHMOUD MUHAMMAD THAHA

Nabi Muhammad saw. adalah utusan bagi misi pertama dan memberikan secara gelobal misi kedua. Untuk memahami misi kedua secara terperinci disebutkan pemahaman baru terhadap Al-Qur'an. Namun Thaha memberikan catatan bahwa pada dasarnya Al-Qur'an itu tidak mungkin dijelaskan secara final. Perjalanan Islam adalah perjalanan secara terusmenerus, tidak mengenal akhir dari proses pencarian.

Oleh karena itu menjalankan Al-Qur'an dalam bingkai Islam berarti melakukan perjalanan menuju Allah secara terus menerus. Agar bisa menangkap pesan wahyu dan realitas yang tengah diamati, maka perlu menyertakan upaya kontekstualisasi pemaknaan secara dinamis.[231]

1. Pengertian Nasakh

Dari segi bahasa *nasakh* mempunyai arti bermacam-macam. Di antaranya ialah menghapus (*izalat*), *nasakh* juga berarti menukar (*tabdil*), mengubah (*tahurt*), dan juga berarti memindahkan (*al-naql*), dan juga berarti menghapus. Menurut ahli *ushul fiqh*, *nasakh* adalah membatalkan penerapan hukum *syar'i* dengan dalil seperti yang datang kemudian untuk kemaslahatan umat.

Dalam fikih klasik *nasakh* mempunyai dua arti, yaitu:

a. Penghapusan ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an. Dalam hal ini ada dua macam, yang pertama ialah ayat maupun hukumnya dihapuskan. Yang kedua ayatnya saja yang dihapuskan sedang hukumnya masih tetap.
b. Pencabutan ketentuan dari ayat yang turun lebih dahulu oleh ketentuan ayat yang datang kemudian.

Menurut istilah, *nasakh* ialah mengangkat (menghapuskan) hukum *syara'* dengan dalil hukum *syara'* yang lain. Disebutkan kata hukum di sini, menunjukkan bahwa prinsip "segala sesuatu hukum asalnya boleh" tidak termasuk yang di-*nasakh*. Kata-kata dengan dalil hukum *syara'* mengecualikan pengangkatan (penghapusan) hukum yang disebabkan kematian atau gila, atau penghapusan dengan *ijma'* atau qiyas.

Kata *nasikh* (menghapuskan) maksudnya adalah Allah (yang menghapus hukum itu) seperti firmannya: *Dan tidaklah kami menghapus suatu ayat ...* (QS. *al-Baqarah* [2]: 106). Kata itu juga digunakan untuk ayat atau sesuatu yang dengannya *naskh* dapat diketahui. Maka dikatakan:

[231] Abdul H.A. Jalal, *Ulumul Qur'an*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008), h. 19.

hadzihi al-ayat nasikhhan li ayat hadza (ayat ini menghapus ayat itu), dan digunakan pula untuk hukum menghapuskan hukum yang lain. *Mansukh* adalah hukum yang diangkat atau yang dihapuskan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dalam *nasakh* diperlukan syarat-syarat berikut:

a. Hukum yang *mansukh* adalah hukum *syara'*.
b. Dalil hukum penghapusan tersebut yaitu *khithab* (ketentuan) *syar'i* yang datang lebih kemudian dari *khithab* yang hukumnya di-*mansukh*.
c. *Khithab* yang dihapuskan atau diangkat hukumnya tidak terikat (dibatasi) dengan waktu tertentu. Sebab jika tidak demikian maka hukum akan berakhir wartu tersebut. Dan yang demikian tidak dinamakan *naskh*.[232]

2. Macam-macam Nasakh dalam Al-Qur'an

Pembagian *nasakh* ternyata berbeda-beda namun perbedaan tersebut tidaklah bertentangan. Sebagaimana Muhammad Abu Zahrat membagi *nasakh* menjadi empat macam, yaitu *shrih*, *dhimmi*, *juz'i*, dan *kulli*. Menurut Zarqany dalam bukunya *Manahil al-Irfan Isa al-Rabi al-Halabi*, *nasakh* dalam Al-Qur'an ada tiga macam, yaitu:[233]

a. *Nasakh* bacaan dan hukum, misalnya apa yang diriwayatkan oleh Muslim dan yang lain.
b. *Nasakh* hukum, sedang tilawahnya tetap. Misalnya *nasakh* hukum ayat-ayat *iddah* selama satu tahun sedang tilawahnya tetap.
c. Di-*nasakh*-kan bacaannya dan hukumnya tetap. Contoh semacam ini ialah kewajiban istri tetap di rumah suami dengan memperoleh nafkah selama 1 tahun penuh (QS. *al-Baqarah* [2]: 243).

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

3. Nasakh Mansukh dalam Al-Qur'an

Ulama berbeda pendapat bagaimana cara menghadapi ayat-ayat yang sepintas menunjukkan adanya gejala kontradiksi. Dari situlah munculnya pembahasan tentang *nasakh mansukh* dalam Al-Qur'an diungkap sebanyak empat kali:

a. QS. *al-Baqarah* (2) ayat 106:

[232] Ibnu Jauzi, *Nasikh Wal Mansukh*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), h, 4-5.

[233] Manna Khalil Al-Khaththan, *Study Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006), h. 43.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Apa saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Bukankah kamu mengetahui bahwa Allah Swt. Mahakuasa atas segala sesuatu.

b. QS. *al-A'raf* (7) ayat 154:

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Dan dalam tulisannya terdapat pertunjukan dan rahmat untuk oraang-orang yang takut kepada Tuhannya.

c. QS. *al-Hajj* (22) ayat 52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Allah menghilangkan apa yang dinasakhkan oleh setan itu selanjutnya Allah menguatkan ayat-ayat-Nya, Allah maka mengetahui dan Mahabijaksana.

d. QS. *al-Jatsiyah* (45) ayat 29:

هَٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Inilah kitab (catatan) kami yang mengaturkan terhadapmu dengan benar. Sesungguhnya kami tidak menyuruh mencatat apa yang tidak kamu kerjakan.

4. Cara Mengetahui Nasakh dan Mansukh

Cara untuk mengetahui *nasakh* dan *mansukh* dapat dilihat dengan cara-cara sebagai berikut:

a. Keterangan tegas dari Nabi atau sahabat.
b. Kesepakatan umat tentang menentukan bahwa ayat ini *nasakh* dan ayat itu *mansukh*.
c. Mengetahui nama yang lebih dahulu dan kemudian turunnya dalam perspektif sejarah.

Nasakh ada empat bagian, yaitu:

a. *Nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.
b. *Nasakh* Al-Qur'an dengan Sunnah, ini terbagi dua:
   1) *Nasakh* Al-Qur'an dengan Hadist ahad.
   2) *Nasakh* Al-Qur'an dengan Hadis mutawatir.
c. *Nasakh* Sunnah dengan Al-Qur'an.
d. *Nasakh* Sunnah dengan Sunnah.[234]

[234] http://studi-al-qur'an.Blogspot.Com/p/naskh-mansukh-dalam-al-qur'an.html

5. Persoalan dalam Nasakh Mansukh

Beberapa ketentuan hukum yang sudah berlaku. Kemudian dicabut atau berakhir masa pemberlakuannya dan diganti dengan ketentuan hukum lain. Hal seperti ini, jika dilihat dari sudut pendekatan ilmu hukum adalah hal yang lumrah dan banyak terjadi. Bahwa suatu undang-undang atau peraturan hukum lainnya dicabut atau dinyatakan tidak berlaku lagi. Kemudian diganti dengan menetapkan undang-undang atau peraturan lain.

Persoalan lebih jauh dalam masalah *nasakh mansukh* antara Al-Qur'an dan as-Sunnah, yakni dengan adanya nasikh mansukh antara satu ayat yang memuat ketentuan hukum dalam Al-Qur'an dengan ayat lain yang juga memuat hukum dalam soal yang sama, adalah satu hal yang tidak diperselisihkan lagi.

Masalah yang menimbulkan perbedaan pendapat di antara para ulama adalah adanya *nasakh mansukh* silang antara Al-Qur'an dan Hadis. Jika disimak alasan masing-masing pihak, mungkin dapat ditarik satu garis bahwa faktor utama terjadinya perbedaan pendapat adalah pandangan masing-masing tentang kedudukan hierarki Al-Qur'an dan Sunnah dalam syariat itu sendiri.

Dalam kaitan hierarki Al-Qur'an dan Sunnah, ada semacam kesepakatan bahwa dalam *nasakh* mansukh kedua unsurnya harus sama tingkatnya dan sama nilai sifatnya. Jalan pikiran seperti ini terdapat juga di kalangan ahli hukum bahwa suatu peraturan hukum tidak dapat dicabut dengan peraturan hukum lainnya yang lebih rendah tingkatnya.[235]

6. Biografi Mahmoud Muhammad Thaha

Sebelum penulis melakukan telaah terhadap pemikiran Mahmoud Muhammad Taha tentang konsep *nasakh wa al-mansukh*, terlebih dahulu penulis akan mengkaji tentang biografi beliau. Hal ini diperlukan karena berkaitan dengan faktor yang melatarbelakangi pemikiran beliau. Mahmoud Muhammad Taha, seorang cendekiawan Muslim kontemporer yang berani mendobrak dogma yang selama ini telah mengakar di kalangan umat Islam kaitannya dengan konsep *nasakh wa al-mansukh*. Beliau dilahirkan pada 1909 atau 1991 di Rufa'ah, kota kecil di tepi timur *Blue Nile*, Sudan pusat.[236]

Mahmoud Muhammad Taha menghabiskan masa kecilnya dengan suasana kehidupan anak yatim piatu dan diasuh oleh kerabat jauh dari

[235]http://aliboron.wordpres.com/2010/10/25/nasikh-dan-mansukh-dalam-al-qur'an-berbagai-perspektif.html.

[236] P.J. Bearman, dkk., *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden, Brill: 2000), h. 96.

keluarga orangtua beliau. Di mana pada 1915, ibu beliau menghadap kepada Sang Pencipta. Selang lima tahun kemudian tepatnya pada 1920, ayah beliau meninggal dunia.[237]

Dalam hal pendidikan, beliau menyelesaikan pendidikan teknik pada Gordon Memorial College, yang sekarang bernama Universitas Khartoum pada 1936. Selepas menyelesaikan studinya, selama kurang lebih empat tahun beliau menjadi pegawai jawatan kereta api Sudan. Dan pada 1940-an, beliau berhenti dari jawatan kereta api dan mendirikan lembaga pendidikan.[238]

Di samping aktif dalam dunia pendidikan, beliau juga aktif dalam pergerakan nasional Sudan. Aktivitas beliau ini dimulai pada akhir 1930-an. Pada masa awal pergerakan ini, beliau memberikan kecaman dan kritikan yang cukup pedas terhadap kaum terpelajar Sudan yang menyerahkan keahlian dan kemampuannya kepada pemimpin agama sektarian tradisionalis yang hanya menyerukan dukungan yang luas dari masyarakat di seluruh negara Sudan. Pada Oktober 1945, beliau bersama intelektual lain yang sepaham dengan pola pikir beliau mendirikan partai Republik. Hal ini dilakukan karena beliau melihat partai politik yang ada lebih condong untuk menerima perlindungan dari kekuasaan kolonial daripada menyelaraskan komitmennya bagi kemerdekaan penuh dan pembelaan terhadap rakyat Sudan.

Pada 1946, satu tahun setelah pendirian Partai Republik, beliau ditangkap dan dipenjarakan oleh pemerintah kolonial Inggris. Tahun 1946 sendiri merupakan awal dimulainya tahun kelabu bagi Mahmoud Muhammad Taha, karena pada tahun ini pula kolonial Inggris melakukan penangkapan dan pemenjaraan bahkan sampai pada proses pengasingan terhadap diri Mahmoud Muhammad Taha. Perlakuan ini dilakukan oleh kolonial Inggris karena seringnya protes yang dilancarkan oleh Mahmoud melalui partai Republik yang beliau pimpin.[239]

Dalam masa pengasingan (*khalwah*), Mahmoud Muhammad Taha mencoba untuk memikirkan kembali tentang ajaran Al-Qur'an sehingga muncul pemikiran beliau yang sangat kontroversial yang selanjutnya dikenal dengan *The Second Message of Islam* (pesan kedua Islam). Pada 1951 seiring dengan berakhirnya masa pengasingan beliau, Mahmoud Muhammad Taha mulai aktif menulis pada surat kabar dan memberikan ceramah guna mengimplementasikan pemikiran beliau.[240]

---

[237] Mahmoud Muhammad Thaha, *Syari'ah Demokratik*, Terjemahan oleh Nur Rachman, (Surabaya: eLSAD), h. 27.

[238] P.J. Bearman, dkk., *Op. cit*.

[239] Mahmoud Muhammad Taha, *Syari'ah Demokratik*, h. 27-28.

[240] P. J. Bearman, dkk., *The Encyclopedia of Islam*, h. 97.

Pada 1970-an, beliau melanjutkan kembali keahliannya dalam hal menulis setelah beberapa saat sibuk dalam pekerjaannya sebagai seorang insinyur. Kegiatan menulis, mengajar, dan mendiskusikan pemikirannya mulai diintesifkan, karena pada waktu ini (1970) rezim Numeiri mencekal dan melarang Mahmoud Muhammad Taha untuk memberikan ceramah dan mengaktualisasikan pemikiran beliau secara terbuka di muka umum. Pada fase selanjutnya, Partai Republik (kaum Republikan) semakin besar dan mengalami peningkatan dari segi kuantitas pendukungnya. Fenomena ini oleh Numeiri dipandang sebagai sebuah ancaman terhadap kelangsungan kekuasaannya dan ketakutan ini berimbas pada penangkapan dan penyiksaan terhadap Partai Republik.

Pada 1984-1985, penangkapan dan penyiksaan yang dilakukan terhadap kaum Republikan mencapai puncaknya. Pada tahun ini pula, Ustaz Mahmoud ditangkap dan ditahan untuk diadili dengan tuduhan melakukan penentangan terhadap kebijakan penerapan hukum syariah secara paksa. Pada 19 Desember 1984 setelah mengalami penahanan selama kurang lebih 19 bulan tanpa tuduhan yang jelas, para pemimpin kaum Republikan dibebaskan semuanya.

Setelah bebas, kaum Republikan tetap mengampanyekan penolakan terhadap proses islamisasi di Sudan, yaitu pencabutan undang-undang pada September 1983 sebab undang-undang tersebut mendistorsi Islam. Terkait dengan upaya penolakan ini, rezim Numeiri kembali melakukan penangkapan terhadap empat orang tokoh kaum Republik, termasuk Ustaz Mahmoud.

Pada 7 Januari 1985, Ustaz Mahmoud dan keempat kawannya dibawa ke pengadilan kriminal setelah diperoleh persetujuan dari presiden Numeiri. Selanjutnya pada 8 Januari 1985, hakim membacakan putusannya terhadap Ustaz Mahmoud dan keempat kawannya. Oleh hakim kelima orang ini dijatuhi hukuman mati. Hukuman ini didasarkan bahwa kelima orang ini terbukti melakukan penghasutan, perombakan konstitusi, mendorong oposisi tidak sah terhadap pemerintah, mengganggu stabilitas umum, dan menjadi organisasi terlarang. Pada 15 Januari 1985, Pengadilan Tingkat Banding Sudan menguatkan vonis hukuman mati kepada Mahmoud Muhammad Taha. Selanjutnya eksekusi dilaksanakan pada 18 Januari 1985 yang dipimpin langsung oleh presiden Numeiri.

7. Analisis Pemikiran Mahmoud Muhammad Thaha tentang Konsep Nasakh wa al-Mansukh

Mahmoud Muhammad Taha, sebagaimana disebutkan dalam bukunya *The Second Message of Islam*, telah memberikan kontribusi positif

dalam perkembangan hukum Islam. Mahmoud Muhammad Taha beranggapan ketika kita (umat Islam) ingin melakukan pembaruan hukum Islam, maka umat Islam harus berani keluar dari belenggu pemikiran cendekiawan klasik (sebelum abad XVII). Salah satu di antara belenggu yang harus dilepaskan adalah pada persoalan metode *nasakh wa al-mansukh* dalam memahami kandungan Al-Qur'an. Di mana dari pemahaman klasik yang menganggap *nasakh* adalah metode penghapusan yang dilakukan oleh teks-teks *madaniyah* terhadap ayat-ayat *makkiyah* menuju pemahaman *nasakh* sebagai upaya penangguhan hukum. Di mana kandungan hukum dalam ayat-ayat *makiyyah* yang duhulunya ditangguhkan karena belum siapnya masyarakat pada waktu itu sehingga digantikan oleh ayat-ayat *madaniyyah* menuju pemberlakuan kembali ayat-ayat *makkiyyah*.[241]

Pemikiran beliau ini lebih didasarkan pada perkembangan peradaban yang berlaku dan berjalan saat ini khususnya tentang hak asasi manusia dan pemikiran beliau juga didasarkan terhadap kandungan Al-Qur'an itu sendiri terutama tentang karakteristik yang dipunyai oleh teks-teks *makkiyyah* maupun ayat-ayat *madaniyyah*. Oleh Mahmoud Muhammad Taha, teks-teks *makkiyah* lebih bersifat universal, egaliter dan lebih bersifat humanisme serta lebih menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dibandingkan dengan ayat-ayat *madaniyyah*.

Pemikiran beliau merupakan pemikiran yang amat kontras dibandingkan dengan pemikiran-pemikiran yang telah muncul sebelumnya. Di mana pemikirannya lebih didasarkan pada persoalan hak asasi manusi versi Barat dibanding pada persoalan susunan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sadar atau tidak sebagaimana dipahami jumhur bahwa susunan atau *uslub* Al-Qur'an memang mengakui adanya *nasakh* sebagai teori penghapusan atau teori penggantian sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Apa-apa ayat (mukjizat) yang kami ubah atau kami lupakan (kepadamu), kami datangkan (gantinya) dengan lebih baik daripadanya atau seumpamanya. Tidakkah engkau tahu, bahwa Allah Mahakuasa atas tiap-tiap sesuatu. (QS. *al-Baqarah* [2]: 106)

Ayat di atas sama-sama dijadikan landasan baik oleh jumhur maupun oleh Mahmoud Muhammad Taha. Oleh jumhur redaksi *nunsiha* dipahami sebagai penghapusan atau penggantian sebagaimana yang terdapat

[241] Mahmoud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam*, (New York: Syracuse University Press, 1987), h. 7.

dalam kamus *Lisan al-Arab*. Namun oleh Mahmoud Muhammad Taha kata *nunsiha* dipahami berbeda dengan apa yang telah dipahami jumhur. Oleh Taha kata dipahami sebagai penangguhan.[242]

Dari segi terminologi, ayat di atas merupakan dasar yang dijadikan oleh jumhur sehingga mereka berpendapat bahwa *nasakh* merupakan teori penghapusan yang dilakukan oleh ayat yang satu terhadap ayat yang lain. Pemaknaan seperti inilah yang menjadikan Mahmoud tidak sepakat dengan pemikiran jumhur. Penghapusan sebagaimana yang sampaikan oleh jumhur diterjemahkan kembali oleh Mahmoud Muhammad Taha sebagai penghapusan ayat-ayat *madaniyyah* terhadap ayat-ayat *makkiyyah*. Padahal jumhur tidak pernah berpendapat bahwa *nasakh* merupakan penghapusan ayat-ayat *madaniyyah* terhadap ayat-ayat *makkiyah*, melainkan penghapusan yang dilakukan oleh ayat yang datangnya kemudian terhadap ayat yang datangnya lebih dahulu yang keduanya bertentangan dalam satu hal (kejadian) yang selanjutnya berbeda pula dalam hal hukum.

Inilah yang tidak disadari oleh Mahmoud Muhammad Taha ketika memberikan kritik terhadap pemikiran salaf dan menggeneralisasi bahwa semua ayat-ayat *makkiyah* dihapus keberlakuannya oleh ayat-ayat *madaniyyah*. Padahal menurut ulama jumhur hanya ada beberapa ayat saja yang mengalami penghapusan sebagaimana dikehendaki oleh jumhur. Al-Zarkasy misalnya yang berpendapat bahwa *nasakh* (*nasakh* hukum dan bacaannya masih tetap) hanya terdapat dalam 63 surah. Itu pun tidak semua dalam setiap surah terjadi *nasakh* melainkan hanya pada ayat-ayat tertentu saja. Ini tentunya menjadi koreksi bagi kita yang mencoba untuk memahami *nasakh* dengan apa yang dipahami Mahmoud Muhammad Taha (*nasakh* merupakan upaya menangguhkan kembali keberlakuan ayat *madaniyyah* dengan memberlakukan kembali ayat-ayat *makkiyah* yang kandungannya lebih berifat universal dan egaliter).

Namun sebenarnya ketika ditelaah lebih jauh lagi ternyata apa yang disampaikan oleh Mahmoud Muhammad Taha tidak jauh beda dengan apa yang telah disampaikan oleh jumhur. Kata penangguhan menurut Mahmoud sebenarnya berimplikasi sama dengan apa yang telah dikemukakan jumhur yaitu sama dengan tidak memberlakukan salah satu ayat. Kalau jumhur yang tidak diberlakukan adalah ayat yang datangnya lebih dahulu yang selanjutnya lebih identik dengan ayat *makkiyah* sedangkan Taha ayat yang tidak diberlakukan adalah ayat *madaniyyah*.

Pertanyaan selanjutnya adalah benarkah pemikiran itu benar-benar muncul dari Mahmoud Muhammad Taha atau sebelumnya telah ada pe-

[242] Mahmoud Yunus, *Tarjamah Al-Qur'an Al-Karim*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, Cet. IX, 1990), h. 16.

mikiran yang mirip atau identik dari pemikiran tersebut atau bahkan pemikiran tersebut merupakan induk pemikiran yang selanjutnya dikembangkan oleh an-Naim yang notabenenya merupakan murid Taha.

Di sini, penulis melihat bahwa substansi dari pemikiran Taha adalah *maqasid al syari'ah* atau *ruh al tasyri'* yang terkandung dalam Al-Qur'an bukan didasarkan teks-teks Al-Qur'an. Kalau benar demikian, maka pemikiran ini bukan hal yang baru di kalangan umat Islam, karena pada masa sahabat (Umar Ibn Khattab) khalifah kedua setelah Abu Bakar pernah melakukan hal yang sama yaitu penentuan hukum yang lebih didasarkan pada pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Satu contoh, ketika Umar dihadapkan pada persoalan hukum potong tangan yang harus diberikan pada seorang pencuri. Di mana dalam kasus ini Umar tidak melakukan potong tangan pada pencuri tersebut melainkan membebaskan pencuri tersebut dan bahkan memberi keistimewaan pada pencuri tersebut. Kasus hukum yang dimunculkan oleh Umar, menurut penulis lebih didasarkan pada prinsip kemanusiaan yang memang harus diberikan oleh Umar pada pencuri tersebut. Pertanyaannya kenapa pemikiran Umar pada waktu itu tidak dilandaskan pada persoalan HAM yaitu pada aspek hak untuk hidup dan memperoleh kebahagiaan. Ini dikarenakan pada waktu itu belum muncul sentimen HAM, kalau dikaitkan dengan konteks sekarang, maka sebenarnya pemikiran Umar lebih didasarkan pada persoalan HAM. Dalam konteks ini, maka tidak ada bedanya antara Umar dan Taha yang sama-sama melandaskan pemikirannya pada prinsip HAM dan kemanusiaan dan lebih mengedepankan prinsip yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Di sisi lain, ketika kita tinjau dari segi metode memahami Al-Qur'an, maka sebenarnya pendapat Taha tidak jauh berbeda dengan pendapat cendekiawan Muslim lainnya. Di mana mereka (al-Jabiry, Arqoun, Nasr Hamid Abu Zaid, dan lain sebagainya) memahami Al-Qur'an lewat pendekatan sejarah. Hanya saja pendapat Taha lebih dititikberatkan pada persoalan hak asasi manusia yang selanjutnya dikembangkan oleh an-Na'im lewat kerangka hukum publik.

8. Perbedaan antara Nasakh, Takhsis, dan Bada'

Terdapat perbedaan diametral antara Ibnu Katsir, al-Maghrabi, dan Abu Muslim al-Asfahani dalam memandang persoalan *nasakh*. Ibnu Katsir dan al-Maghrabi menetapkan adanya pembatalan hukum dalam Al-Qur'an. Namun dengan tegas ia menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak pernah disentuh pembatalan meskipun demikian pada umumnya dia sepakat tentang:

a. Adanya pengecualian hukum yang spesifik yang datang kemudian.
b. Adanya penjelasan susulan terhadap hukum terdahulu yang ambigius.
c. Adanya penetapan syarat terhadap hukum yang terdahulu yang belum bersyarat.

Ibnu Katsir dan al-Maghrabi memandang ketiga hal tersebut sebagai *nasakh*, sedangkan al-Asfahani memandang sebagai *takhsis*. Tampaknya al-Asfahani menegaskan pendapatnya bahwa tidak ada *nasakh* dalam Al-Qur'an. Kalaupun di dalam Al-Qur'an terdapat cakupan hukum yang bersifat umum. Untuk mengklasifikasikannya dapat dilakukan proses pengkhususan (*takhsis*). Dengan demikian *takhsis*, menurutnya dapat diartikan sebagai mengeluarkan sebagian satuan (*afrad*) dari satuan-satuan yang tercakup dalam lafaz '*amm*.

Bertolak dari pengertian *nasakh-takhsis* tersebut, perbedaan prinsipil antara keduanya bisa dijelaskan sebagai berikut:

Nasakh	Takhsis
Satuan yang terdapat dalam *nasakh* bukan merupakan bagian satuan yang terdapat dalam *mansukh*.	Satuan yang terdapat dalam *takhsis* merupakan sebagian dari satuan yang terdapat dari satuan yang terdapat dalam lafaz '*amm*.
Nasakh adalah menghapuskan hukum dari seluruh satuan yang tercakup dalam dalil *mansukh*.	*Takhsis* adalah merupakan hukum dari sebagian satuan yang tercakup dalam dalil '*amm*.
Nasakh hanya terjadi dengan dalil yang datang kemudian.	*Takhsis* dapat terjadi baik dengan dalil yang kemudian maupun menyertai dan mendahuluinya.
Nasakh adanya menghapuskan hubungan *mansukh* dalam rentang waktu yang tidak terbatas.	*Takhsis* tidak menghapuskan hukum sama sekali. Hukum '*amm* tetap berlaku meskipun sudah dikhususkan.
Setelah terjadi *nasakh*, seluruh satuan yang terdapat dalam *nasikh* tidak terikat dengan hukum yang terdapat dalam mansukh.	Setelah terjadi *takhsis* sisa satuan yang terdapat pada '*amm* tetap terikat oleh dalil '*amm*.

Adapun *bada'* menurut sumber-sumber kamus yang mashyur adalah *azh-zhuhur ba'da al-khofa'* (menampakkan setelah bersembunyi). Definisi ini tersirat dalam firman Allah Swt. surah *al-Jatsiyah* ayat 33:

وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

Dan nyatalah bagi mereka keburukan-keburukan dari apa yang mereka kerjakan dan mereka diliputi oleh (azab) yang mereka selalu memperolok-oloknya.[243]

[243] Al-Qur'an dan Terjemahannya, (Jakarta: DEPAG, 2002).

Arti *bada'* yang lain adalah *nasy'ah ra'yin jaded lam yaku maujud* (munculnya pemikiran baru setelah sebelumnya tidak terlintas). Definisi ini tersirat dalam firman Allah Swt. pada surah Yusuf ayat 35:

ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ

Kemudian timbul pikiran pada mereka setelah melihat tanda-tanda (kebenaran Yusuf) bahwa mereka harus memenjarakannya sampai sesuatu waktu.

Dari kedua definisi tersebut, bisa dilihat perbedaan antara hakikat *nasakh* dalam *bada'*, timbulnya hukum yang baru disebabkan oleh ketidaktahuan sang pembuat hukum akan memungkinkan munculnya hukum baru itu. Berbeda dengan *nasakh*, sebab dalam *nasakh* bagi ulama yang mengakui keberadaannya Allah Swt. mengetahui *nasakh* dan *mansukh* sejak zaman azali, sebelum hukum-hukum itu diturunkan kepada manusia.[244]

9. Kedudukan Nasakh

Masalah *nasakh* bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri. Ia merupakan bagian yang berada dalam disiplin ilmu tafsir dan ilmu *ushul fiqh*. Karena itu masalah *nasakh* merupakan *techniseterm* dengan batasan pengertian yang baku. Dalam kaitan Imam Subki menerangkan adanya perbedaan pendapat tentang kedudukan *nasakh,* apakah ia berfungsi mencabut (*raf*) atau menjelaskan (*bayan*). Ungkapan Imam Subki dapat dikaitkan dengan hal-hal yang menyangkut jenis-jenis *nasakh* yang diuraikan tersebut. Jika ditinjau dari segi formalnya, maka fungsi pencabutannya itu lebih tampak. Tapi bila ditinjau dari segi materinya, maka fungsinya penjelasan itu lebih menonjol. Meski demikian, pada akhirnya dapat dilihat adanya suatu fungsi pokok bahwa *nasakh* merupakan salah satu interpretasi hukum.

10. Hierarki Penggunaan Nasakh

Yang menjadi persoalan sekarang, apakah *nasakh* menempati urutan pertama dalam interpretasi hukum syariat? Dalam upaya melakukan interpretasi suatu peraturan dalam syariat. Baik Al-Qur'an maupun Hadis. Pengertiannya tidak boleh meragukan, supaya kepastian hukumnya terjamin. Semua segi yang dapat memperjelas kondisi sesungguhnya, maksud ketentuan hukum itu harus disoroti dan didalami. Misalnya, tentang segi bahasanya, proses terjadinya, hubungannya antara ketentuan hukum itu dengan ketentuan hukum yang lain. Dalam hal ini, harus ada upaya mengawinkan kedua ketentuan hukum itu (*jam'*) atau memperkuat salah

[244] *Ibid.*

satu di antaranya (*tarjih*). Berupa upaya *jam'* maupun *tarjih* sudah mempunyai tata aturan yang sudah baku dalam disiplin ilmu fikih.[245]

Jika tingkat interpretasi ini sudah ditempuh dan ternyata kontradiksi antara dua ketentuan hukum tersebut, maka kuncinya terletak pada soal historis yang menyangkut kedua ketentuan hukum tersebut. Faktor *asbab al-nuzul* bagi ayat dan *asbab al-wurud* bagi Hadis ada dalam tingkat ini. Maka setiap masalah *nasikh mansukh* berada pada tingkat akhir dari suatu upaya interpretasi.[246]

11. Ketentuan Penggunaan Nasakh

Masalah yang tidak kurang pentingnya disoroti, yaitu sejauh mana jangkauan *nasakh* itu? Apakah semua ketentuan hukum disyaratkan ada kemungkinannya terjangkau *nasakh*? Dalam hal ini Imam Subki menukil pendapat Imam Ghazali bahwa esensi *taklif* (beban tugas keagamaan) sebagaimana suatu kebulatan tidak mungkin terjangkau oleh *nasakh*. Selanjutnya, Syekh as-Shabuni mencuplik pendapat jumhur ulama bahwa *nasakh* hanya menyangkut perintah dan larangan, tidak termasuk masalah berita karena mustahil Allah berdusta. Sejalan dengan ini Imam Thabari mempertegas *nasikh mansukh* yang terjadi antara ayat-ayat Al-Qur'an yang mengubah halal menjadi haram atau sebaliknya. Itu semua hanya menyangkut perintah dan larangan, sedangkan dalam berita tidak terjadi *nasikh mansukh*.

Ungkapan ini cukup penting diperhatikan. Karena soal *nasikh mansukh* adalah semata-mata soal hukum, yang hanya menyangkut perintah dan larangan, dan merupakan dua unsur pokok hukum. Hal seperti yang diuraikan di atas. Di bidang ilmu hukum dapat kita lihat gambarnya pada hukum dasar, misalnya undang-undang dasar negara yang tidak dapat dijangkau pencabutan. Adanya pencabutan terhadap sesuatu peraturan hukum dan penetapan peraturan lain untuk menggantikannya hanya berlaku pada undang-undang organik atau peraturan, kedudukan dan kawasan *nasakh*. Dengan demikian, dengan mudah kita dapat mengenal beberapa persyaratan, yaitu:

a. Adanya ketentuan hukum yang dicabut (*mansukh*) dalam formulasinya tidak mengandung keterangan bahwa ketentuan itu berlaku untuk seterusnya atau selama-lamanya.
b. Ketentuan hukum tersebut bukan yang telah mencapai kesepakatan universal tentang kebaikan atau keburukannya. Seperti kejujuran dan keadilan untuk pihak yang baik serta kebohongan dan ketidak-

[245] Rosihun Anwar, *Ulum Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia,2008), h. 27.
[246] Muhammad Chirzin, *Nasikh Wal Mansukh*, (Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1998), h. 73.

adilan untuk yang buruk.

c. Ketentuan hukum yang mencabut (*nasikh*) ditetapkan kemudian, karena pada hakikatnya nasikh adalah untuk mengakhiri pemberlakuan ketentuan hukum yang sudah ada sebelumnya.
d. Gejala kontraksi sudah tidak dapat diatasi lagi.

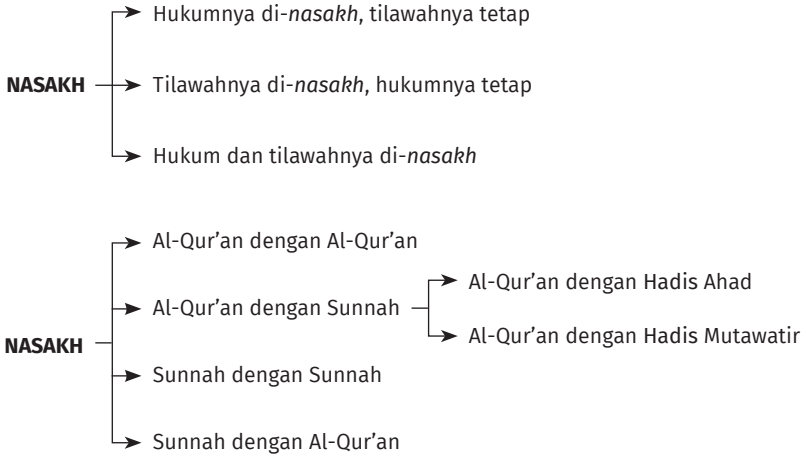
12. Hikmah Adanya Nasakh

Adanya *nasikh mansukh* tidak dapat dipisahkan dari sifat turunnya Al-Qur'an itu sendiri dan tujuan yang ingin dicapainya. Turunnya kitab suci Al-Qur'an tidak terjadi sekaligus, tapi berangsur-angsur dalam waktu 20 tahun lebih. Hal ini memang dipertanyakan orang ketika itu, lalu Qur'an sendiri menjawab pertahapan itu untuk pemantapan, khususnya di bidang hukum. Dalam hal ini Syekh al-Qashimi berkata,

> "Sesungguhnya al-Khalik yang Mahasuci lagi Mahatinggi mendidik bangsa Arab selama 23 tahun dalam proses *tadarruj* (bertahap), sehingga mencapai kesempurnaannya dengan perantaraan berbagai sarana sosial. Hukum-hukum itu mulanya bersifat kedaerahan, kemudian secara bertahap diganti Allah dengan yang lain, sehingga bersifat universal. Demikianlah Sunnah al-Khalik diberlakukan terhadap perorangan dan bangsa-bangsa dengan sama.
>
> Jika engkau melayangkan pandanganmu ke alam yang hidup ini, engkau pasti akan mengetahui bahwa *nasakh* (penghapusan) adalah undang-undang alami yang lazim, baik dalam bidang materiel maupun spiritual, seperti proses kejadian manusia dari unsur-unsur sperma dan telur kemudian menjadi janin, lalu berubah menjadi anak dan tumbuh menjadi remaja, dewasa. Kemudian orangtua dan seterusnya.
>
> Setiap proses peredaran (keadaan) itu merupakan bukti nyata dalam alam raya ini tidak lagi diingkari terjadinya. Mengapa kita mempersoalkan adanya penghapusan dan proses pengembangan serta *tadarruj* dari yang rendah ke yang tinggi? Kalau pikiran seperti itu tidak akan diucapkan seseorang yang berakal sehat, maka bagaimana menentukan hukum memberikan beban kepada suatu bangsa yang masih dalam proses pertumbuhannya dengan beban yang tidak akan bisa dilakukan melainkan oleh suatu bangsa yang telah menaiki jenjang kedewasaannya? Lalu manakah yang lebih baik, apakah syariat kita menurut Sunnah Allah tentukan hukum-hukumnya sendiri, kemudian di-*nasakh*-kan karena dipandang perlu atau disempurnakan hal-hal yang dipandang tidak mampu dilaksanakan manusia dengan alas an kemanusiaan? Ataukah syarat-syarat agama lain yang diubah sendiri oleh para pemimpinnya sehingga hukum-hukumnya lenyap sama sekali?

Syariat Allah adalah perwujudan dari rahmat-Nya. Dialah yang maha mengetahui kemaslahatan hidup hambanya. Melalui sarana syariatnya, dia mendidik manusia hidup tertib dan adil untuk mencapai kehidupan yang aman, sejahtera, dan bahagia di dunia dan akhirat.[247]

KESIMPULAN



H. FILSAFAT HUKUM ISLAM MENURUT AL-GHAZALI

1. Riwayat hidup al-Ghazali

Abu Hamid bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali, gelar *Hujjatul*, lahir 450 di Tus, suatu kota kecil di Khurassan (Iran). Kata-kata Al-Ghazali kadang-kadang diucapkan al-Ghazzali (dengan dua *z*). Kata-kata al-Ghazzali diambil dari kata-kata *ghazzal,* artinya itu pemintal benang, karena pekerjaan ayah al-Ghazali ialah memintal benang, sedangkan al-Ghazali dengan satu *z*, diambil dari kata-kata *Ghazalah*, nama kampung kelahiran al-Ghazali.

Ayah al-Ghazali adalah seorang tasawuf yang saleh dan meninggal dunia ketika al-Ghazali beserta saudaranya masih kecil. Namun sebelum wafatnya setelah menitipkan kedua anaknya tersebut kepada seorang tasawuf pula untuk mendapatkan bimbingan dan pemeliharaan dalam hidupnya.

[247] Muhammad Ali Yafi, *Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h, 135-136.

Al-Ghazali pertama-tama belajar agama di kota bus, kemudian meneruskan di Jurjan, dan akhirnya di Naisabur pada Imam al-Juwaini, sampai yang terakhir ini wafat tahun 478 H/1085 M. kemudian ia berkunjung kepada Nidzam al-Mulk di kota Mu'askar, dan daripadanya ia mendapat kehormatan dan penghargaan yang besar, sehingga ia tinggal di kota itu enam tahun lamanya. Pada 483 H/1090 M. ia diangkat menjadi guru di sekolah Nidzamah, Baghdad dan pekerjaannya itu dilaksanakan dengan sangat berhasil. Selama di Baghdad, selain mengajar, juga mengadakan bantahan-bantahan terhadap pikiran-pikiran golongan batiniyah, Ismailiyah, golongan filsafat, dan lain lain.

Selama waktu itu ia tertimpa keragu-raguan tentang kegunaan pekerjaannya, sehingga akhirnya ia menderita penyakit yang tidak bisa diobati dengan obat lahiriah (fisioterapi). Pekerjaan itu kemudian ditinggalkannya pada 484 H, untuk menuju Damsyik, dan di kota ini ia merenung, membaca, dan menulis selama kurang lebih dua tahun, dengan tasawuf sebagai jalan hidupnya.

Kitabnya yang terbesar, yaitu *Ihya Ulumuddin* yang artinya "menghidupkan ilmu agama, dan dikarangnya selama beberapa tahun dalam keadaan berpindah-pindah antara Syam, Yerussalem, Hajzz, dan Tus, dan yang berisi paduan yang indah antara fikih, tasawuf dan filsafat. Kitabnya tidak saja terkenal di kalangan Muslimin, tetapi juga di dunia Barat dan luar Islam. Bukunya yang lain, yaitu *Al-Munqidz min ad-Dlalal* (penyelamatan dari kesesatan), berisi sejarah perkembangan alam pikirannya dan mencerminkan sikapnya yang terakhir terhadap beberapa macam ilmu, serta jalan untuk mencapai Tuhan.

Karena desakan penguasa pada masanya, yaitu Muhammad saudara Berkijaruk, al-Ghazali mau kembali mengajar di sekolah Nidzamiyah Dinaisabur pada 499 H. Akan tetapi pekerjaannya ini hanya berlangsung 2 tahun, untuk akhirnya kembali ke kota Tus lagi, di mana ia kemudian mendirikan sebuah sekolah untuk para fukaha dan di kota itu pula ia meninggal dunia pada 505 H/1111 Masehi dalam usia 54 tahun.

2. Karya al-Ghazali

Al-Ghazali adalah seorang ahli pikir Islam yang dalam ilmunya, dan mempunyai napas panjang dalam karangan-karangannya. Puluhan buku, telah ditulisnya yang meliputi berbagai lapangan ilmu, antara lain teologi Islam (ilmu kalam), hukum Islam (fikih), tasawuf, tafsir, akhlak dan adab kesopanan, kemudian autobiografi.

Perkembangan alam pikirannya telah mengalami perkembangan sepanjang hidupnya dan penuh keguncangan batin, sehingga sukar diketa-

hui kesatuan dan kejelasannya corak pemikirannya, seperti yang terlihat dari sikapnya terhadap para filsuf dan aliran-aliran akidah pada masanya.[248]

3. Filsafat Hukum Islam

Filsafat hukum Islam merupakan pengetahuan tentang rahasia hukum yang digali secara filosofis, baik dengan pendekatan antologis maupun epistemologis. Filsafat hukum Islam dapat diartikan pula sebagai pengetahuan tentang hukum Islam dan asal muasalnya.[249]

4. Sikapnya Terhadap Para Filsuf Islam

Dalam bukunya *Tahafut al-Falasifa* dan *al-Munqiz Min ad-Dlalal,* al-Ghazali menentang para filsuf Islam, bahkan mengafirkan mereka dalam tiga soal:

a. Pengingkaran kebangkitan jasmani.
b. Membataskan ilmu Tuhan kepada hal-hal yang besar saja.
c. Kepercayaan tentang *qadim*-nya alam dan ke-*azali*-annya.

Namun dalam bukunya yang lain, yaitu *Mizan al-Amal,* dikatakan bahwa ketiga persoalan tersebut menjadi kepercayaan orang-orang tasawuf. Akan tetapi dalam bukunya yang lain, *Mi'raj as-Salikin*, dia menentang orang-orang tasawuf yang mengatakan adanya kebangkitan rohani saja. Jadi al-Ghazali menentang kepercayaan dalam tiga soal tersebut dalam beberapa bukunya, tetapi memercayai dalam bukunya yang lain. Adapun dalam *Tahfud al-Falasifa*, ia bertindak selaku orang Muslim yang berhadapan dengan filsuf-filsuf pada umumnya dan filsuf-filsuf Islam pada khususnya.

Dalam *Mizan al-Amal*, di mana pendapatnya kadang-kadang sesuai dengan golongan taswuf atau aliran *asy'ariyah* atau aliran ilmu kalam lainnya. Menurut hemat kami, meskipun al-Ghazali bisa dikatakan sebagai orang yang bebas berpikir tanpa mengikuti sesuatu aliran tertentu, karena pembahasannya yang mendalam dan pandangannya yang tetap kritis yang telah menandai pembahasan-pembahasannya, namun ia lebih condong kepada aliran *asy'ariyah*, sebagaimana yang dapat kita lihat di dalam kedua bukunya tersebut, yang ditulis pada tahun-tahun terakhir dari hidupnya. Meskipun demikian aliran ini tidak menjadi halangan

[248] Fathiyyah Hasan Sulaiman, *Alam Pikiran al-Ghazali Mengenai Pendidikan dan Ilmu*, (Bandung: CV Dipenogoro, 1986), h. 19–21.

[249] Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013), h. 5.

baginya untuku mengikutsertakan aliran-aliran lain dalam menghadapi golongan filsuf.

5. Sikap al-Ghazali Terhadap Filsafat

Al-Ghazali adalah orang yang pertama kali mendalami filsafat dan yang sanggup mengkritiknya pula. Hasil peninjauan terhadap filsafat dibukukannya dalam *Maqashid al-Falasifa dan Tahafud al-Falasifa.* Buku *Maqashid al-Falasifa* berisi tiga persoalan filsafat, yaitu logika ketuhanan dan fisika yang diuraikannya dengan sejujurnya, seolah-olah dia seorang filsuf yang menulis tentang kefilsafatan.

Sesudah itu, dia menulis buku berikutnya, yaitu *Tahafud al-Falasifa*, di mana ia bertindak bukan sebagai seorang filsuf, melainkan sebagai seorang tokoh Islam yang hendak mengkritik filsafat dan menunjukkan kelemahan-kelemahan serta kejanggalan-kejanggalannya, yaitu hal-hal yang berlawanan dengan agama. Menurut al-Ghazali, lapangan filsafat ada enam, yaitu matematika, logika, fisika, metafisika (ketuhanan), politik, dan etika.[250]

6. Pemikiran Filsafat al-Ghazali

a. Metafisika

Al-Ghazali dalam *Al-Munqis min ad-Dlalal* menjelaskan bahwa jika berbicara mengenai ketuhanan (metafisika), di sinilah terdapat sebagian besar kesalahan mereka (para filsuf) karena tidak dapat mengemukakan bukti-bukti menurut syarat-syarat yang telah mereka tetapkan sendiri dalam ilmu logika.

b. Iradat Tuhan

Mengenai kejadian alam dan dunia, al-Ghazali berpendapat bahwa dunia itu berasal dari iradat (kehendak) Tuhan semata-mata, tidak bisa terjadi dengan sendirinya.

c. Etika

Mengenai filsafat etika al-Ghazali secara sekaligus dapat kita lihat pada teori tasawufnya dalam buku *Ihya 'Ulumuddin*. Dengan kata lain, filsafat etika al-Ghazali adalah teori tasawufnya itu.[251]

[250] Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 137–143.

[251] Sirajudin Zar, *Filsafat Islam; Filsuf dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004), h. 176.

7. Dua Puluh Pendapat Para Filsuf yang Dikritiknya

Tahafud al-Falasifa yang ditulis Al-Ghazali untuk mengkritisi dua puluh hal yang menjadi pemikiran sejumlah filsuf Muslim. Kedua puluh entri tersebut berikut tentang masalah:

a. Alam itu *azali.*
b. Alam itu abadi.
c. Allah adalah pencipta alam dan alam adalah ciptaannya.
d. Menetapkan adanya penciptanya.
e. Membangun argumen untuk menunjukkan kemustahilan adanya dua Tuhan.
f. Menafikan sifat-sifat Tuhan.
g. Substansi *Al-Awwal* (Tuhan) bukan jenis (genus) dan bukan pula di ferensia.
h. *Al-Awwal* (Tuhan) bukan tubuh.
i. *Al-Awwal* (Tuhan) mengetahui.
j. Adanya masa meniadakan pencipta.
k. *Al-Awwal* (Tuhan) merupakan wujud sederhana tanpa esensi.
l. Tuhan mengetahui substansi-Nya.
m. Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang partikular.
n. Langit adalah hewan yang bergerak dengan kehendak.
o. Tujuan Tuhan memperjalankan langit.
p. Jiwa-jiwa langit mengetahui semua *juz'iyat.*
q. Menyatakan kemustahilan terjadinya peristiwa luar biasa.
r. Jiwa manusia adalah substansi yang terdiri dari dirinya sendiri.
s. Keabadian manusia adalah mustahil.
t. Kebangkitan tubuh manusia kesenangan jasmani di surga dan kepedihan di neraka juga mustahil.

Dengan mengerahkan segala kemampuannya al-Ghazali menyangkal pendapat nomor a, b, f, g, h, m, n, p, q, dan t, dan memandang lemah argumentasi pendapat nomor d, e, i, k, l, o, r, dan s.

8. Tiga Pendapat yang Dikufurkan

Pada sesi akhir buku *Tahafud al-Falasifa*, al-Ghazali mengafirkan paham nomor a, m, dan t, ini berarti bahwa siapa pun yang menganut salah satu paham ini maka ia telah jatuh dalam kekufuran. Adapun selain ketiga paham tersebut tidak menyeret seseorang kepada kekufuran, kendati paham-paham yang lain diketahui mengidap kelemahan argumentasi.

Inti pemikiran al-Ghazali mengenai paham *qadim* alam sebagai berikut: al-Ghazali berasumsi bahwa andai alam itu *qadim* (tidak pernah

tidak ada), maka mustahil dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi paham *qadim*-nya alam membawa kepada kesimpulan bahwa alam ada dengan sendirinya alias tidak diciptakan oleh Tuhan. Dan ini bertentangan secara diametral dengan ajaran Al-Qur'an dan gamblang menyatakan Tuhan sebagai pencipta alam. Bagi al-Ghazali, alam wajib tidak bersifat *qadim*, sehingga tidak muncul bahwa alam mendahului Tuhan atau tidak diciptakan oleh-Nya.

Adapun mengenai ketidaktahuan Tuhan masalah *juz'iyat* bukanlah paham yang dianut para filsuf Muslim, melainkan butuh pemikiran Aristoteles. Namun al-Ghazali mengendus aroma Aristotelian dalam pemikiran Ibnu Sina dalam masalah ini. Benarkah penilaian al-Ghazali terhadap Ibnu Sina? Ini jelas sebuah penilaian yang keliru. Sebab yang dimaksud dengan Ibnu Sina tentang pengetahuan Tuhan dalam masalah *juz'iyat* ini ialah bahwa Tuhan mengetahui tentang hal-hal yang umum (*kulli*) dalam kacamata umumnya dan hal-hal yang partikular dan *juz'i* menurut *juz'iyya*.

Pengetahuan Tuhan tidak seperti pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia muncul setelah memperhatikan hal-hal yang partikular sehingga pengetahuan hanyalah sebuah akibat, maka pengetahuan Tuhan mengabaikan hal-hal tersebut. Tuhan mengetahui hal-hal yang partikular dengan pengetahuan yang tidak berubah. Tuhan mengetahui masalah partikular bukan setelah apa yang partikular itu terjadi dan diperhatikan. Intinya dakwaan adanya Aristotelianisme dalam pemikiran fisuf Muslim terkait masalah *juz'iyyat* merupakan sebuah kesalahan.

Menurut al-Ghazali lebih lanjut perubahan pada objek ilmu tidak membawa perubahan dalam ilmu, karena ilmu adalah suatu tambahan atau pertalian dengan zat. Artinya lain daripada zat, sehingga jika terjadi pada perubahan tersebut, maka Dzat Tuhan tetap dalam keadaannya. Sebagaimana halnya ketika ada orang berdiri di sebelah kanan kita, kemudian ia pindah di sebelah kiri kita, maka sebenarnya dia bukan kita.[252]

I. PEMIKIRAN MAZHAB SYAFI'I DAN HANBALI DALAM HUKUM ISLAM

Pertumbuhan dan perkembangan fikih menunjukkan pada suatu dinamika pemikiran keagamaan yang sangat penting bagi perkembangan keislaman. Hal tersebut merupakan persoalan yang tidak pernah usai di mana pun dan kapan pun, terutama dalam masyarakat agama yang sedang mengalami modernisasi. Di lain pihak, evolusi historikal dari per-

[252] Amroeni Drajat, *Filsafat Islam*, (Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama), h. 51–55.

kembangan fikih secara sungguh-sungguh telah menyediakan *framework* bagi pemikiran Islam, atau lebih tepatnya *actual working* bagi karaktersitik perkembangan Islam itu sendiri. Kehadiran fikih ternyata mengiringi pasang-surut perkembangan Islam, dan bahkan secara amat dominan fikih—terutama fikih abad pertengahan—mewarnai dan memberi corak bagi perkembangan Islam dari masa ke masa. Karena itulah, kajian-kajian mendalam tentang masalah kesejahteraan fikih tidak semata-mata bernilai historis, tetapi dengan sendirinya menawarkan kemungkinan baru bagi perkembangan Islam berikutnya.

Jika kita telusuri sejak saat kehidupan Nabi Muhammad saw., para sejarawan sering membaginya dalam dua periode, yakni periode Mekkah dan periode Madinah. Pada periode pertama risalah kenabian berisi ajaran-ajaran akidah dan akhlak, sedangkan pada periode kedua risalah kenabian lebih banyak berisi hukum. Dalam mengambil keputusan masalah amaliyah sehari-hari para sahabat tidak perlu melakukan ijtihad sendiri, karena mereka dapat langsung bertanya kepada Nabi jika mereka mendapati suatu masalah yang belum mereka ketahui. Sampai dengan masa empat khalifah pertama, hukum syariah itu belum dibukukan dan belum juga diformulasikan sebagai sebuah ilmu yang sistematis.

1. Biografi Singkat Imam Syafi'i

Pendiri mazhab Syafi'i ialah Imam Syafi'i. Menurut pendapat paling masyhur di kalangan ulama, Imam Syafi'i lahir di Gaza, Palestina pada 150 H. Namun ada juga riwayat yang mengatakan bahwa Imam Syafi'i lahir di daerah Asqalan, sebuah daerah yang berjarak kurang lebih tiga fasakh (8 km) dari Gaza dan sejauh dua atau tiga *marhala* dari Baitul Maqdis, bahkan ada juga yang mengatakan bahwa beliau dilahirkan di Yaman. Namun menurut an-Nawawi "pendapat paling masyhur yang dipegang oleh jumhur ulama bahwa Imam Syafi'i lahir di Gaza." Nama lengkap beliau adalah: Abu Abdullah bin Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi'i bin Sa'id bin Ubaid bin abu Yazid bin Hasyim bin Muthalib bin Abdu Manaf, nasabnya sampai kepada Rasulullah saw., pada kakeknya Abdu Manaf, oleh karena itu ia dikatakan sebagai "cucu sepupu Nabi saw.".

Imam Syafi'i hafal Al-Qur'an ketika umurnya masih belia, kemudian beliau juga menghafal Hadis. Beliau amat tertarik kepada kaidah-kaidah Arab dan kalimat-kalimatnya, demi hal itu ia pergi ke pedalaman dan tinggal bersama Kabilah Hudzail sekitar sepuluh tahun. Kemudian beliau berguru kepada syekhnya, Muslim Khalid az-Zinzi dan imam-imam Mekkah lainnya. Selanjutnya beliau pergi ke Madinah kala berusia 13 tahun,

ia tetap berguru kepada Imam Malik hingga ia wafat.

Di antara guru-guru Imam Syafi'i di Mekkah yaitu Muslim bin Khalid az-Zinzi, Sufyan bin Umayah, Sa'id bin Salim al-Qidah, Daud bin Abdurrhaman al-Athar, dan Abdul Hamid bin Abdul Aziz bin Abu Daud. Adapun guru-gurunya di Madinah, antara lain Malik bin Anas (Imam Malik), Ibrahim bin Sa'ad al-Anshari, Abdul Aziz bin Muhammad Ad-darawardi, Ibrahim bin Yahya al-Asami, Muhammad bin Sa'id bin Abdu Fadik, dan Abdullah bin Nafi ash-Shaigh.

Beberapa kitab fikih karangan Imam Syafi'i, seperti kitab *Al-'Umm* dan *al-Risālah* yang merupakan rujukan utama para ulama mazhab Syafi'i dalam fikih dan *ushul fiqh*. Kitab karangan Imam Syafi'i lainnya seperti *al-Musnad* yang merupakan kitab Hadis Nabi saw. yang dihimpun dari *al-Umm,* serta *Ikhtilāf al-Hadiś,* yaitu kitab yang menguraikan pendapat Imam Syafi'i mengenai perbedaan-perbedaan yang terdapat dalam Hadis. Beberapa kitab kaidah fikih Imam Syafi'i yang dikarang oleh ulama-ulama bermazhab Syafi'i, yaitu:

- *Qawā'id al-ahkam fī Maşālih al-Anam* karya Ibnu 'Abdulsalam (wafat 660 H).
- *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* karya Ibnu Wakil (wafat 716 H).
- *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* karya Taj al-Din al-Subki (wafat 771 H).
- *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* karya Ibnu al-Mulaqqin (wafat 804 H).
- *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* karya Jalaluddin as-Suyuthi (wafat 911 H).
- *Manhaj Istinbāţ* Hukum Imam Syafi'i.

Sumber hukum yang menjadi pegangan Mazhab Syafi'i, yaitu Al-Qur'an, as-Sunnah, *ijma'*, qiyas, dan *istidlal.*

Imam Syafi'i adalah orang yang menggempur habis *istihsan* yang pemakainya secara membabi buta. Pada pengikutnya tersebar di Afrika Utara, Mesir, Saudi Arabia, Yaman, Palestina, Irak, Pakistan, Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Thailand, dan Sri Lanka.[253]

Pemikiran Hukum Imam Syafi'i

Pemikiran hukum Islam Imam Syafi'i dituangkan dalam kitab *ar-Risalah*. Secara ringkas, pemikiran Imam Syafi'i sebagai berikut:

a. Al-Qur'an sebagai sumber hukum yang utama.
b. As-Sunnah merupakan sumber hukum yang menyempurnakan dan menjelaskan Al-Qur'an serta menetapkan hukum yang tidak dikemukakan Al-Qur'an.
c. *Ijma'* merupakan kesepakatan seluruh ulama yang ada di negeri itu.

[253] Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri*', (Jakarta: Gramata Publishing, 2010), h. 122–123.

Kalau ada salah satu orang saja dari mereka tidak terlibat dalam proses kesepakatannya, maka *Ijma'*tersebut tidak sah. Oleh sebab itu, Imam Syafi'i menentang kehujahan *Ijma'* masyarakat Madinah yang dipegang Imam Malik, dan *ijma'* yang dipegang Imam Abu Hanifah.

d. Perkataan sahabat harus didahulukan dari kajian akal mujtahid, karena para sahabat itu lebih pintar, lebih takwa, dan lebih saleh.
e. Qiyas untuk kasus-kasus hukum yang belum diputuskan hukumnya secara eksplisit dalam Al-Qur'an, as-Sunnah, *ijma'*, serta belum pernah difatwakan oleh para sahabat.
f. *Istishab*, yakni memberlakukan hukum asal sebelum ada hukum yang baru yang mengubahnya. Dalam kitab *Al-'Umm*, Imam Syafi'i menyatakan bahwa kalau seseorang melakukan perjalanan dan ia membawa air itu telah tercampuri najis, tetapi tidak yakin akan terjadinya percampuran, maka menurutnya air itu tetap suci, bisa dipakai untuk bersuci dan bisa juga untuk diminum.[254]

2. Biografi Ahmad Bin Hanbal

Nama lengkap Ahmad bin Hanbal ialah Ahmad bin Hanbal bin Hilal bin Usd bin Idris bin Idris bin Abdullah bin Anas bin Aurf bin Qasit bin Mazin bin Syaiban. Panggilan sehari-harinya Abu Abdullah Ahmad Bin Hanbal dilahirkan di Baghdad pada bulan Rabiul Awal 164 H (780 M). Ayahnya menjabat sebagai Walikota Sarkhas dan pendukung pemerintah Abbasiyah. Menurut satu riwayat, ayahandanya yang bernama Muhammad asy-Syalbani telah meninggalkan beliau sebelum dilahirkan di dunia ini, sehingga beliau tumbuh remaja hanya dalam asuhan ibundanya, Syafiyah binti Maimunah, seorang wanita dari golongan terkemuka dari bani Amir.

Imam Ahmad adalah seorang juhud bersih hatinya dari segala macam pengaruh kebendaan. Beliau juga dikenal seorang pendiam tetapi tertarik untuk selalu berdiskusi dan tidak segan meralat pendapatnya sendiri bila ada pendapat orang yang lebih benar. Sebagian fukaha ada yang berkata tentang beliau: "Ahmad menguasai seluruh ilmu." Selain itu adalah Imam Syafi'i selaku gurunya juga mengungkapkan, "Ketika saya meninggalkan Baghdad, di sana tidak ada orang yang lebih pandai di bidang fikih dan lebih alim ketimbang Ahmad bin Hanbal."

[254] Tim penyusun MKD IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Studi Hukum Islam*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Pers, 2012), h. 202–203.

a. Budaya pada Masa Imam Hanbal

Ketika menginjak masa muda, Ahmad melihat kehidupan orang-orang sekitarnya sangat mengagumkan, namun semaraknya bid'ah telah mengancam Sunnah. Orang yang berpendidikan telah mencelakakan orang yang tidak tahu, para penimbun harta kenyang dengan emas dan perak, tetapi mereka tidak tahu bagaimana mereka akan membelanjakannya.[255] Tidak jarang pula mereka terjerumus dalam kemunafikan dan kejahatan. Kata-kata rayuan dan penipuan telah mengelabui manusia hingga mereka meninggalkan kesejahteraan hidup yang dihalalkan yang biasa disebut *wara'* atau zuhud.

Ahmad bin Hanbal sudah hafal Al-Qur'an sejak belia kemudian memahami hukum-hukumnya kemudian belajar bahasa Arab, Hadis, fikih, dan sejarah. Dalam proses belajar beliau banyak melanglang buana ke Basrah, di sini ia berguru kepada Imam Syafi'i, kemudian pergi ke Yaman dan Mesir. Guru-guru beliau adalah Yusuf al-Hasan bin Zaid, Husyaim, Umar Ibn Humam, dan Ibn Abbas. Karya ilmiah yang beliau tulis adalah *Musnad Ahmad bin Hanbal*.

Dasar pengambilan hukum dalam mazhab ini adalah Al-Qur'an, Hadis sahih, fatwa sahabat, Hadis hasan atau dhaif, dan qiyas. Alasan mendahulukan Hadis dhaif daripada qiyas adalah pernyataan beliau: "berpegang kepada Hadis dhaif lebih saya sukai dari pada qiyas." Penganut mazhab Hambali tersebar di Saudi Arabiah, Libanon, Syiria, dan beberapa negara Afrika.[256]

b. Imam Hanbal Pendiri Mazhab Hambali

Imam Hanbal *rahimallahhu alaihi* adalah tokoh pendiri mazhab Hambali. Beliau lahir di Baghdad pada 164 H (780 M) dan meninggal pada 241 H (855 M) di Baghdad. Kedua orangtuanya keturunan Arab dari Kabilah Ayaiban. Ia berjumpa nasab dengan Nabi saw. pada Nazar.

Imam Hanbal hidup di Baghdad yang saat itu merupakan pusat peradaban dan ilmu pengetahuan nomor wahid. Saat beranjak dewasa, Imam Hanbal memilih untuk menekuni ilmu Hadis yang menuntutnya untuk mengembara ke berbagai kota untuk mencari Hadis. Penekanan al-Syafi'i pada otoritas Hadis diteruskan lebih jauh lagi oleh dua mazhab baru yang muncul pada abad ke-9. Yang pertama dan satu-satunya yang sukses adalah Mazhab Hambali, penentang ortodoks kaum rasionalis, para ahli *al-ra'yi*. Ibnu Hanbal begitu mengandalkan Hadis sehingga ia

[255] M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002, Cet. IV), h.. 86.
[256] Yayan Sopyan, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, (Jakarta: Gramata Publishing, 2010), h. 123.

dan pengikutnya tidak dianggap sebagai fukaha, namun hanya sekadar pengusung Hadis (tradisionis).[257] Karya utamanya *Al-Musnad* (yang dibenarkan) merupakan kumpulan sekitar 40 ribu Hadis. Ia amat sedikit menggunakan qiyas dan lebih banyak menggunakan teks suci. Ajaran Ibnu Hanbal kemudian disempurnakan dan dikembangkan oleh para muridnya.

Ahmad bin Hanbal akan meninggalkan fatwa para sahabat jika bertentangan dengan Hadis, bahkan Hadis lemah sekalipun. Maka ia meninggalkan ketetapan Umar bin Khattab terkait pemberian hak nafkah kepada perempuan yang cerai setelah talak terakhir.[258] Penggunaan Hadis yang luas oleh Ibnu Hanbal sebagian didorong oleh fakta bahwa pada masanya pengetahuan akan Hadis sudah menyebar dan dokumentasi Hadis banyak mengalami kemajuan. Namun menarik untuk dicatat bahwa Ibnu Hanbal secara luas mengandalkan pertimbangan kepentingan publik, atau *maslahah*, dan banyak ketetapannyan divadilasi atas dasar ini.

c. Pemikiran Hukum Imam Hanbal

Imam Ahmad bin Hanbal mulai memberikan semua fatwa ketika menginjak umur 40 tahun. Sebenarnya sebelum umur tersebut ia sudah memliki kapasitas yang cukup untuk melakukan hal itu. Namun ia memiliki prinsip bahwa ia tidak akan meriwayatkan Hadis atau berfatwa ketika gurunya masih hidup. Pemikiran Imam Ahmad r.a. di bidang hukum Islam dapat dirangkum sebagai berikut:

1) Al-Qur'an dan as-Sunnah lebih diutamakan oleh Imam bin Hanbal daripada perkataan para sahabat Nabi, termasuk pemahaman mereka terhadap kedua sumber hukum tersebut.
2) Pendapat sahabat Nabi di terima oleh Imam Ahmad selama tidak terbantah oleh sahabat lainnya. Jika ada perbedaan pendapat, maka diadakan seleksi dengan mengadakan seleksi kedekatannya pada Al-Qur'an dan Sunnah.
3) Hadis mursal dijadikan sebagai rujukan dalam penyelesaian kasus hukum, padahal Imam Syafi'i sendiri sudah meninggalkannya karena Hadis mursal tergolong Hadis lemah. Bagi Imam Ahmad meski sahabat yang disebut itu kurang populer atau diragukan oleh muridnya, sahabat masih lebih baik daripada muridnya. Hadis yang lemah diterima Imam Hanbal selama bukan Hadis yang batil dan mungkar.
4) Fatwa murid sahabat Nabi juga diakui oleh Imam Ahmad. Menurut Imam Ahmad, fatwa seorang murid sahabat Nabi wajib diikuti. Jika

[257] MKD IAIN Sunan Ampel, *Studi Hukum Islam*, (Surabaya: IAIN SA Press, 20120), h. 214.
[258] M. Hashim Kamali, *Membumikan Syari'ah*, (Jakarta: PT Mizan Publika, 2013), h. 110.

seseorang tidak menemukan hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah maupun fatwa sahabat Nabi, maka ia wajib mengambil fatwa murid sahabat Nabi.

5) Qiyas diambil dalam keadaan terpaksa, yakni semua rujukan di atas tidak menyatakan langsung tentang ketentuan-ketentuan hukum atas persoalan-persoalan yang dihadapinya. Cakupan Qiyas dalam mazhab Hanbali sangat luas, yakni di luar sumber hukum Al-Qur'an dan as-Sunnah, serta pendapat sahabat Nabi saw. dan muridnya. Jadi, *istihsan*, *maslahah,* dan sebagainya disebut sebagai kelompok qiyas.

3. Kesimpulan

a. Pemikiran fikih mazhab ini diawali oleh Imam Syafi'i yang hidup pada zaman pertentangan antara aliran ahli Hadis dan *ahlu ra'yi.* Imim Syafi'i belajar dari Imam Malik sebagai tokoh ahli Hadis, dan Imam Muhammad bin Hasan as-Syaibani sebagai tokoh *ahlu ra'yi* dan juga murid Imam Abu Hanifah. Imam Syafi'i kemudian meluruskan aliran atau mazhabnya sendiri, yang dapat dikatakan terdapat pada kedua kelompok tersebut. Imam Syafi'i menolak *istihsan* dari Imam Abu Hanifah maupun *mashalih mursalah* dari Imam Malik. Namun Imam Syafi'i menerima penggunaan qiyas secara lebih luas ketimbang Imam Malik. Meskipun berbeda dari kedua aliran utama tersebut, keunggulan Imam Syafi'i sebagai ulam fikih, *ushul fiqh* pada zamannya membuat mazhabnya memiliki banyak pengikut, dan kealimannya diakui berbagai ulama yang hidup sezaman dengannya.

b. Ibnu Hanbal merupakan seorang ilmuwan hukum yang relatif paling tekstual dalam memahami Al-Qur'an dan Sunnah akan kecintaan beliau kepada Sunnah dan Hadis Nabi sehingga tidak heran bila ada suatu golongan yang menyebutnya sebagai ilmuwan Hadis daripada ilmuwan fikih. Sebagai pembela Hadis Nabi yang sangat gigih dapat dilihat dari cara-cara yang digunakan dalam memutuskan hukum, yakni tidak digunakan kecuali keadaan sangat terpaksa. Fatwa-fatwa Ahmad bin Hanbal didasarkan atas lima hal:
   1) *Nash* Al-Qur'an dan hadist *marfu'*.
   2) Fatwa para sahabat.
   3) Bila ada perselisihan diambil yang paling dekat dengan *nash* Al-Qur'an.
   4) Hadist mursal dan hadist dhaif.
   5) Qiyas.

J. PEMIKIRAN MAZHAB HANAFI DAN MALIKI DALAM HUKUM ISLAM

1. Imam Abu Hanifah

Mazhab Hanafi merupakan mazhab fikih Islam yang pertama muncul dari kalangan Sunni. Mazhab ini bercorak rasional yang berkedudukan di Kufah. Mazhab fikih ini dibentuk oleh Nu'man bin Thabit bin Zutha yang populer dengan nama Abu Hanifah. Gelarnya ini diberikan oleh masyarakat Kufah, karena ketekunannya dalam beribadah, kejujuran, serta kecenderungannya dalam kebenarannya.

Imama Abu Hanifah dilahirkan di Kufah pada 81 H dan meninggal pada 150 H. Ayahnya bernama Tsabit bin Zutha berasal dari Persia, kakeknya bernama Zuthi berasal dari Kabil yang ditawan pada saat penaklukan Persia dan dijadikan budak oleh bani kuno serta tempat berpadunya filsafat Yunani dan filsafat Persia. Pada masa Islam, berbagai suku dan beraneka corak pemikiran saling berkompetisi, baik dalam masalah politik maupun agama, kelompok Syiah, Khawarij, Mu'tazilah, dan aliran apa pun ada di Kufah. Di kota ini pula Imam Malik bin Abu Thalib dan Abdullah bin Mas'ud pernah tinggal untuk mengajarkan agama Islam kepada masyarakat Kufah. Pada masa Imam Abu Hanifah masih banyak pakar hukum Islam dari kalangan murid sahabat Nabi (*tabi'in*) yang masih hidup. Kufah yang kosmopolitan ini cukup memengaruhi cara berpikir Imam Abu Hanifah.

Keluarga Imam Abu Hanifah ini tergolong kaya karena merupakan pedagang kain yang cukup sukses. Ayahnya mengembangkan usaha perdagangan kain sutra. Karena pengaruh lingkungan Kufah yang kosmopolitan, Imam Abu Hanifah memiliki dorongan yang kuat untuk berbisnis sekaligus mendalami ilmu pengetahuan yang rasional. Namun sebagian besar waktunya tercurahkan untuk bisnis keluarganya. Ia hanya mendalami ilmu pengetahuan saat waktu luang. Sejak lahir Imam Abu Hanifah berdomisili di Kufah sebagai pelajar dan pengajar. Pada masa kecilnya Imam Abu Hanifah telah menghafal Al-Qur'an, ia sangat mencintai Al-Qur'an, sehingga selama bulan Ramadhan ia memutuskan untuk membaca Al-Qur'an berkali-kali. Ia pernah belajar membaca Al-Qur'an pada Imam 'Ashim, salah seorang pakar 'tujuh bacaan yang autentik' (*qira'ah sab'ah*). Setelah tuntas belajar Al-Qur'an, ia mulai mempelajari Sunnah Rasul kepada Mar'ad, seorang pakar Hadis dan sahabat Nabi di Kufah. Ia juga belajar Hadis kepada Sahal bin Sa'at al-Saidy di Madinah dan Amr bin Wailah di Mekkah. Menurut al-Maraqhi, ia sempat berjumpa dengan Anas bin Malik di Kufah. Informasi ini bisa diterima sejauh hanya berjumpa belaka pada saat Imam Abu Hanifah berusia 12 tahun, karena

Anas bin Malik meninggal pada 92 H. Perjalanan Imam Abu Hanifah dalam menekuni Hadis menghasilkan *Musnad Imam Abu Hanifah*, sebuah karya monumental di bidang Hadis.

Imam Abu Hanifah juga belajar ilmu hukum Islam kepada Hammad bin Abu Sulaiman, seorang pakar hukum Islam aliran rasional di Kufah. Ia belajar pada Hammad selama 18 tahun, sampai gurunya itu meninggal pada 120 H. Sepeninggal Hammad, Imam Abu Hanifah menggantikannya posisinya dalam mengajar di majelisnya. Ia juga belajar kepada ulama lain lewat dialog dan tukar pikiran, baik pada saat melaksanakan ibadah haji ataupun dalam kesempatan lain. Pada 130 H. Imam Abu Hanifah sempat bermukim di Mekkah beberapa tahun untuk mempelajari Hadis-Hadis Nabi serta mendalami ilmu-ilmu keagamaan lainnya dari tokoh-tokoh yang sempat ia jumpai.

Imam Abu Hanifah meninggal dunia pada bulan Rajab dalam keadaan shalat. Lebih dari 5.000 orang yang menshalatkan jenazahnya.[259]

Pemikiran Hukum Imam Abu Hanifah

Pada awal Abu Hanifah menekuni kajian ilmu kalam (teologi Islam), Ia sering mengadakan perdebatan ilmu dengan kalangan Mu'tazilah, Khawarij, dan berbagai kalangan aliran kalam lainnya untuk mempelajari pandangan-pandangan mereka. Ia selalu melakukan perdebatan teoretis dan mendalami ilmu kalam agar bisa menjelaskan akidah yang benar dan menetapkan kebenaran tauhid dengan bukti-bukti rasional yang kukuh.

Namun Imam Abu Hanifah menyadari bahwa dirinya tidak berjalan menurut para ulama salaf dan telah menyibukkan diri dengan perdebatan yang tiada henti. Ia kemudian menemukan kajian hukum Islam yang mengajar masalah-masalah agama yang bersifat amaliyah (praktis), bukan masalah teoretis (nozari) belaka. Imam Abu Hanifah pun mempelajarinya dari guru-guru berbagai aliran di Kufah, ia belajar hukum Islam rasional pada Hammad bin Abi Sulaiman. Hammad telah mendalami hukum Islam kepada Ibrahim al-Nakhai dan asy-Syabi. Dari mereka berdua Hammad juga memperoleh pemikiran hukum Islam dari al-Qadi Syuriah, al-Qamah bin Qias, dan Masruq bin al-Ajda. Mereka semua memperolehnya dari dua sahabat agung, yaitu Imam Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bi Mas'ud. Imam Abu Hanifah telah menguasai pemikiran hukum Islam rasional tersebut, terutama pemikiran Ibrahim an-Nakha'i melalui guru utamanya Hammad bin Abi Sulaiman. Pengembaraan ilmiah tidak hanya berhenti di Kufah saja, Imam Abu Hanifah juga mempelajari hukum Islam tekstual (fikih atsar) di Hijaj. Ia telah mempelajari fikih Al-Qur'an

[259] Bambang Subandi, dkk., *Studi Hukum Islam*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012), h. 173–177.

(tafsir Al-Qur'an tentang hukum Islam) dari para murid Abdullah bin Abbas yang mendapat julukan *tarjuman Al-Qur'an* untuk pelajaran ini. Imam Abu Hanifah meluangkan waktu sekitar enam tahun di Mekkah. Secara singkat, pemikiran hukum Islam yang menjadi objek pencarian Imam Abu Hanifah sebagai berikut:

1) Fikih Umar bin Khattab, yang didasarkan kepada masalah (kebaikan umum).
2) Fikih Imam Ali bin Abi Thalib, yang berdasarkan pada penggalian hukum secara mendalam untuk menemukan hakikat syariah.
3) Fikih Abdullah bin Mas'ud, yang didasarkan kepada *tarjih* (seleksi terhadap berbagai pendapat).
4) Fikih Abdullah bin Abbas, yang didasarkan pada tafsir Al-Qur'an.

Pengalaman Imam Abu Hanifah di luar Kufah hanya sekadar memperkaya koleksi hadisnya, sementara metode pemikirannya tetap mencerminkan rasionalitas. Namun demikian, ia tetap memosisikan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai hukum utama. Rasionalitas Imam Malik dinilai sebagai seorang yang mampu memecahkan masalah hukum secara sendiri mandiri (*mujtahid mustaqil*), pemikiran hukumnya dapat diringkas sebagai berikut:

1) Al-Qur'an adalah sumber segala ketentuan syariah yang dijadikan rujukan dalam proses analogis atau legislagi terhadap berbagai metode kajian hukum yang dirumuskan.
2) As-Sunnah merupakan sumber kedua setelah Al-Qur'an yang berperan sebagai penjelas terhadap berbagai ketentuan hukum dari Al-Qur'an yang masih belum jelas maksudnya.
3) Pendapat sahabat mendapat posisi yang kuat karena mereka adalah orang-orang yang membawa ajaran Nabi kepada generasi sesudahnya. Dengan demikian, pengetahuan dan pernyataan keagamaan mereka lebih dekat kebenaran, sebab mereka belajar dan kontak langsung dengan sumber kebenaran tersebut. Lebih dari itu, pernyataan sahabat itu bisa jadi pernyataan Nabi, hanya saja mereka kurang yakin dan tidak mau melakukan sesuatu dalam keraguan, sehingga khawatir terjebak dalam kedustaan. Ketetapan sahabat itu ada dua bentuk, yaitu ketetapan hukum ditetapkan dalam bentuk *ijma'* dan ketentuan yang ditetapkan dalam bentuk fatwa. Ketentuan hukum yang ditetapkan lewat *ijma'* mengikat, sementara yang ditetapkan lewat fatwa tidak mengikat.
4) Qiyas dilakukan bila Al-Qur'an dan Sunnah tidak menyatakan secara eksplisit tentang ketentuan hukum bagi persoalan yang dihadapinya. Qiyas adalah menghubungkan kasus hukum (*furu'*) kepada dalil

(*ashl*) yang telah ditetapkan hukumnya (*huk mashl*) dengan melihat kesamaan-kesamaan alasan hukum (*illat*). Sehingga hukum dalam dalil untuk hukum dalam kasus.

5) *Istihsan* diajukan kalau hasil qiyas itu terlihat kurang sesuai dengan kebutuhan sosial dilihat dari sisi kebaikan umumnya. *Istihsan* adalah mencari alasan hukum (*illat*) lain yang akan mengalihkan kasus hukum pada dalil yang lain. Walaupun melahirkan keputusan hukum sebaliknya, namun sesuai dengan tuntunan kebaikan umum dalam kehidupan sosial.
6) *'Urf* atau tradisi masyarakat sejauh tidak bertentangan dengan sumber hukum serta sejalan dengan semangat syariah.

Di samping dengan metode pemikiran hukum Islam di atas, Imam Abu Hanifah juga merumuskan beberapa kaidah hukum, antara lain:

1) Kepastian penunjukan makna umum serupa dengan kepastian penunjukan makna khusus.
2) Pendapat seorang sahabat yang berbeda dengan dalil umum berarti pengkhususan terhadap dalil tersebut.
3) Banyaknya orang yang meriwayatkan Hadis tidak berarti menunjukkan bahwa riwayat tersebut unggul.
4) Tidak boleh mengambil kesimpulan hukum dari syarat atau sifat yang ada dalam sebuah dalil teks.
5) Tidak boleh menerima Hadis dengan seorang perawi yang membuat larangan atau keharusan tertentu, sedangkan situasi dan kondisi realitas memaksa untuk melanggarnya.
6) Penunjukan makna perintah kepada wajib secara pasti diambil jika tidak ada faktor lain yang memalingkannya.
7) Jika perawi hukum adalah orang yang fakih (memiliki kedalaman dalam ilmu fikih) namun prilakunya bertentangan dengan Hadis yang di riwayatkannya, maka yang dijadikannya pegangan adalah perilaku hukumnya, bukan riwayat yang disampaikannya.
8) Mendahulukan qiyas jali dari pada kabar ahad yang bertentangan dengannya.
9) Boleh mengambil hukum melalui *istihsan* dan meniggalkan qiyas jika situasi mendesak untuk melakukannya. Dalam kaitannya dengan *istihsan*, Imam Abu Hanifah pernah menyatakan "Kami tahu bahwa *istihsan* adalah hasil pemikiran (*ra'yu*) yang lebih bagus daripada apa yang kami perkirakan. Namun jika ada seseorang yang datang kepada kami dengan membawa pemikiran yang lebih bagus dari *istihsan*, maka kami akan menerimanya."[260]

[260] Bambang Subandi, dkk., *Studi Hukum Islam*, h. 177-183.

2. Imam Malik bin Anas

Nama lengkapnya adalah Malik bin Anas bin Abi Amir. Ayahnya bernama Anas bin Malik yang berasal dari Kabilah Ashbuh daerah Yaman, sedangkan ibunya bernama al-Aliyah dari Kabilah Azad. Kakek Imam Malik datang ke Madinah ketika ia dizalimi penguasa Yaman. Keluarga ini setelah tinggal di Madinah banyak yang menekuni ilmu periwayatan Hadis, perkataan dan fatwa para sahabat Nabi. Kakeknya termasuk salah satu murid sahabat nabi yang terkemuka. Abu Amir telah banyak meriwayatkan Hadis dari Umar bin Khattab, Ustman bin Affan, Thalhah, dan Aisyah. Anak-anaknya termasuk Anas bin Malik meriwayatkan darinya. Saudara Imam Malik bernama Nadhar lebih dahulu belajar dan mengambil Hadis dari para ulama kalangan murid sahabat Nabi. Dengan demikian Imam Malik hidup dalam suasana keluarga yang mencintai ilmu dan riwayat Hadis.

Imam Malik lahir dari keluarga pengrajin. Ayahnya seorang pengrajin panah, namun tidak ada seorang pun dari anaknya yang meneruskan tradisi usahanya itu. Salah satu dari putranya itu (saudara Malik) bergerak dalam sektor perdagangan. Imam malik turut bekerja sama dengan saudaranya itu, sehingga ia bisa mandiri sebagai pedagang kain sutra. Usaha ini yang menjadi tukang punggung ekonomi keluarga Imam Malik.

Pada usia remaja Imam Malik telah menghafal Al-Qur'an. Karena gelora belajarnya tumbuh kuat, ia minta saran kepada ibunya tentang apa yang segera ia pelajari dan siapa guru yang harus ia datangi. Ibunya menyarankan agar Imam Malik mempelajari fikih aliran rasional Imam Rabi'ah al-Ra'yu yang berada di Madinah, di Majelis Rabi'ah ini. Imam Malik untuk pertama kalinya memperoleh pelajaran hukum Islam, ia terus mendalami dengan mempelajari ragam metodenya. Setelah itu, Imam Malik belajar di Majlis Yahya bin Said, seorang pakar hukum Islam rasional di Madinah. Penting dicatat, rasionalis Madinah berbeda dengan rasionalis di Irak. Rasionalis Madinah mengompromikan teks sumber hukum dan kebaikan umum (*maslahah*), sedangkan rasionalis Irak mengedepankan qiyas.

Di samping belajar hukum Islam, Imam Malik juga belajar Hadis kepada sejumlah *qura'* di kalangan murid sahabat Nabi, antara lain Abd. al-Rahman bin Hurmuz dan Nafi Maula Ibdu Musyaqab. Hadis-Hadis yang diterimanya dituangkan dalam suatu karya monumental, *Al-Muatha'*. Kitab ini disusun dengan sistematika fikih. Kitab ini memuat Hadis-Hadis Nabi sekaligus tradisi masyarakat Madinah, pendapat para sahabat dan murid-muridnya, bahkan fatwa-fatwa Imam Malik sendiri. Imam Malik juga belajar kepada Ja'far Bin Muhammad ash-Shadiq. Ia sangat terkesan

dengan Imam Ja'far yang tidak pernah meriwayatkan Hadis Nabi kecuali dalam keadaan suci dari hadas dan puasa, serta setelah shalat dan membaca Al-Qur'an.

Di antara guru-guru Imam Malik yang mengesankan dirinya adalah Abdul Rahman bin Hurmus yang dikenal dengan julukan *al-A'raj*. Ibnu Hurmuz meriwayatkan Hadis dari Abu Hurairah, Abi Sa'id al-Khudry, dan Muawiyah. Imam Malik belajar dengan Ibnu Hurmuz selama 13 tahun. Imam Malik sangat mencintai dan mengagungkan gurunya ini. Ia banyak meniru perilaku dan akhlaknya dan mengambil mutiara hikmah yang diajarkannya. Salah satu perilaku Ibnu Hurmuz yang selalu ditiru Imam Malik adalah kata-kata *laa adri* (saya tidak tahu), ketika tidak mengetahui secara pasti jawaban atas persoalan yang ditanyakan kepadanya.

Suasana lingkungan Imam Malik adalah kota Nabi, tempat hijrahnya dan pusat pemerintahan Islam masa awal, pada masa kekhalifahan abu Bakar, Umar, dan Ustman. Ada banyak sahabat Nabi yang tinggal di Madinah. Abdullah bin Umar pernah menulis surat kepada Abdullah bin Zubair dan Abdul Malik bin Marwan. "Jika kalian ingin bermusyawarah, silakan datang ke *Dar al-Hijrah wa as-Sunnah* (Madinah)." Umar bin Abdul Aziz menulis surat ke kota-kota Islam untuk mengajarkan Sunnah Rasul kepada penduduknya. Akan tetapi ia menulis surat kepada ulama Madinah menanyakan Sunnah Rasul yang ada pada mereka. Di Kota Madinah yang merupakan gudang Sunnah Rasul inilah Imam Malik lahir, hidup, dan wafat. Inilah kehendaknya agar hidup dan wafatnya di dekat makam Nabi. Karenaya, ia hampir tidak pernah keluar dari Madinah. Kecuali saat ibadah haji ke Mekkah. Bila Imam Malik mengajar, ia memilih duduk di tempat duduk Umar bin Khattab waktu menjadi khalifah.[261]

Pemikiran Hukum Imam Malik bin Anas

Berdasarkan pengetahuan dan pengalamannya, pemikiran hukum Islam Imam Malik cenderung mengutamakan riwayat, yakni mengedepankan Hadis dan fatwa sahabat. Sejak kecil Imam Malik menghormati Hadis Nabi, sehingga ia enggan meriwayatkannya kecuali dalam keadaan duduk. Pengaruh riwayat yang menonjol adalah penerimaan tradisi masyarakat Madinah sebagai metode hukum. Meski demikian, guru-guru rasionalnya juga berpengaruh pada pemikirannya. Dalam hal ini pemikiran Imam Malik tentang *maslahah mursalah* (kebaikan yang tidak ditegaskan dalam sumber hukum Islam) mengemuka. Secara sistematis, pola pemikiran hukum Islam Imam Malik yang dapat dikemukakan sebagai berikut:

[261] Bambang Subandi, dkk., *Studi Hukum Islam*, h. 188-191.

1) Al-Qur'an sebagai sumber hukum yang pertama dan berada di atas yang lainnya.
2) As-Sunnah merupakan sumber hukum yang kedua setelah Al-Qur'an, karena fungsinya adalah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an serta menetapkan hukum tersendiri. Imam Malik lebih mengutamakan Sunnah mashur, sedangkan Sunnah ahad ditinggalkan jika bertentangan dengan Hadis masyarakat Madinah.
3) Tradisi masyarakat Madinah adalah sejumlah norma adat yang ditaati seluruh masyarakat kota ini, oleh sebab itu tradisi tersebut bisa juga sebagai kesepakatan (*ijma'*) masyarakat.
4) *Ijma'* seluruh pakar hukum Islam dan pakar lainnya yang berkaitan dengan masalah umat. *Ijma'* sering kali terjadi ketika masalah tidak memiliki pijakan dalam sumber hukum Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.
5) Fatwa sahabat yang dipegang oleh Imam Malik sebagai Hadis. Namun, Hadis seperti ini lemah karena sanadnya terhenti pada sahabat.
6) *Al-maslahah al-mursalah* menetapkan hukum untuk kasus hukum dengan mempertimbangkan tujuan syariah, yakni memelihara agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan, yang proses analisisnya lebih banyak ditentukan oleh nalar pakar hukum sendiri.
7) *Istihsan* menurut Imam Malik adalah menetapkan hukum berdasarkan kebaikan umum (*maslahah*) bila tidak ditemukan jawabannya dalam sumber hukum, karena syariat hanya hadir demi kemaslahatan manusia.
8) *Sadd al-Dzari'ah* (menutup sarana kerusakan) adalah menutup sarana atau jawaban maksiat atau menimbulkan kerusakan. Imam Malik sering menetapkan hukum dengan melihat kemungkinan akibat yang timbul dari suatu perbuatan.[262]

Dasar-dasar mazhab Malik diukur sampai 17 pokok, yaitu:

1) *Nashul kitab*.
2) *Dzahirul kitab*.
3) *Dalilul kitab*.
4) *Mafhum muwafaqah.*
5) *Tabihul kitab*, terhadap *illat.*
6) *Nash-nash* Sunnah.
7) *Dzahirus Sunnah.*
8) *Dalilus Sunnah.*
9) *Mafhum Sunnah.*
10) *Tabihus Sunnah.*

[262] Bambang Subandi, dkk., *Studi Hukum Islam*, h. 197-199.

11) *Ijma'*.
12) Qiyas.
13) *Amalu ahli madinah*.
14) *Qaul sohabi*.
15) *Istihsan*.
16) *Mura'atul khilaaf*.
17) *Saddul Syafi'i*.[263]

3. Kesimpulan

Dasar-dasar pemikiran Abu Hanifah dalam hukum Islam, yaitu:

a. *Kitabullah*.
b. Sunnah Rasul dan *atsar-atsar* yang sahih yang telah masyhur di antara para ulama.
c. Fatwa-fatwa para sahabat.
d. Qiyas.
e. *Istihsan*.
f. Adat (*'urf*) masyarakat.

Adapun dasar-dasar pemikiran mazhab Maliki, yaitu:

a. *Kitabullah*.
b. Sunnah Rasul yang beliau pandang sahih.
c. Amal ulama Madinah (*ijma'* ahli madinah).
d. Qiyas.
e. *Maslahah mursalah* atau *istishlah*.[264]

K. PROGRESIVITAS HUKUM ISLAM

Dalam wacana hukum di Indonesia, hukum Islam sering ditempatkan pada ruang dogmatis yang sarat dengan doktrinitas keagamaan, dan kepercayaan tertentu. Sehingga hukum Islam dianggap tidak cukup bisa menjadi solusi dan tidak progresif terhadap perkembangan masalah hukum di Indonesia. Dikotomi peristilahan hukum sering menjadi tajuk utama dalam membahas posisi hukum Islam di Indonesia. Meskipun tidak dapat dimungkiri, bahwa perkembangan wacana hukum Islam yang kontekstual sudah mengemuka dan memasyarakat, salah satunya adalah upaya memasyarakatkan metode ekonomi syariah dan perbankan Islam.

Beberapa tokoh Islam di dunia dan di Indonesia sering mewacanakan nilai-nilai keislaman yang sifatnya progresif. Hukum Islam yang di-

[263] http//hepuralto 21.blogspot.com/2011/10/mazhab-hanafi-dan-mazhab-maliki.html?m=l
[264] T.M. Hasbi Ashiddiqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: PT Karya Unipress, 1994), h. 100-102.

tulis Allah dalam Al-Qur'an itu adalah sandaran asasi lahirnya hukum, tidak terikat dengan waktu, masa, dan keadaan. Al-Qur'an dan Sunnah akan melahirkan hukum Islam yang elastis dan sangat progresif. Wael B. Hallaq, Fazlurrahman termasuk tokoh-tokoh yang mencoba melahirkan hukum Islam yang sifatnya progresif. Pembenahannya melalui akar lahirnya hukum, yaitu *ushul fiqh*. Wael B. Hallaq, misalnya, mencoba membedah norma-norma hukum yang ada dalam Islam. Ia pun membelahnya lagi pada perspektif mazhab yang ada. Misalnya Mazhab Syafi'i yang menyandarkan norma hukum Islam kepada wajib, mandub, mubah, dan haram. Sementara Mazhab Hanafi mendudukkan norma hukum pada ikatan yang wajib dan yang fardhu.

Dengan alasan tersebut, maka wacana hukum Islam akan menjadi berbeda, sebab perbedaan akar penggaliannya. Lain halnya dengan Fazlurrhman dalam bukunya *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Dalam satu bab dalam buku itu menjelaskan bahwa harus ada pengkajian makna kembali terhadap peran Al-Qur'an bagi kehidupan manusia, khususnya dalam penetapan hukum di kehidupan. Al-Qur'an bergerak pada ruang moralitas dan legislasi. Oleh karenanya, hukum yang akurat dalam kehidupan manusia adalah hukum yang tetap, kuat, kukuh, dan memberi dampak positif terhadap perbaikan moral.

Hukum moral akan menjadi konsep awal dari titik perkembangan hukum Islam yang progresif. Hukum yang progresif hukum yang lahir secara induktif. Melihat kebutuhan hukum di tengah-tengah masyarakat untuk selanjutnya mengkajinya secara komprehensif dengan menyandarkannya pada asas hukum, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Semangatnya adalah semangat *good morality*. Semangat lainnya adalah semangat kebersamaan dalam kedamaian dengan tidak mengesampingkan nilai-nilai kebenaran yang asasi.

Hukum Islam tidak kaku. Inilah yang menjadi teori awal untuk kita mengkaji nilai-nilai hukum dalam kehidupan. Bagaimana tidak, banyak pesan Al-Qur'an yang mengarahkan diri untuk tidak meragukan Al-Qur'an. Salah satu pesan tersebut termaktub di awal surah *al-Baqarah* pada ayat 2: *Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; dan menjadi petunjuk bagi mereka yang bertaqwa*. Jika umat Islam memiliki ketakwaan yang kolektif dalam dirinya, maka dipastikan ia tidak meragukan nilai-nilai Al-Qur'an secara menyeluruh. Nilai-nilai menyeluruh itulah yang nantinya akan menjawab, apakah hukum Islam itu bisa menuntaskan permasalahan hukum yang sangat aktual.

Dalam Islam, kita sering mendengarkan dikotomi pemahaman. Pertama ada golongan yang memahami Islam secara tekstual, ada pula golongan yang memahami Islam secara kontekstual. Kedua pemahaman ini-

lah yang menjadi lumbung mengapa perkembangan wacana keislaman, khususnya masalah hukum, sedikit tersendat. Apalagi sering dikaitkan dengan sakralitas fatwa hukum Islam yang aktual. Kalau tidak instansi yang terkait yang mengeluarkan fatwa, maka hukum yang dilahirkan dianggap tidak layak untuk diterapkan. Dan bermacam alasan mengapa kekakuan hukum itu lahir begitu saja.

Lagi-lagi banyak orang melandaskannya pada metodologi memahami Islam dalam konteks Al-Qur'an dan Hadis. Ada pula umat Islam yang memiliki landasan berpikir hukum yang kontekstual. Bahwa perkembangan masyarakat tidak akan bisa dihindari, oleh karenanya dibutuhkan elastisitas hukum yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Pertanyaannya, bisakah itu terjadi? Untuk itu, menarik mengulas bukunya Iskandar Usman yang menjelaskan secara luas tentang *istihsan* kaitannya dengan pembaruan hukum Islam. Kesimpulan yang bisa dilahirkan dari tulisan Usman tersebut, bahwa umat Islam harus bergerak untuk memakai *istihsan* sebagai alat penetapan hukum. Pastinya tidak boleh bertentangan dengan *mashadir al-ahkam* yang asasi, yakni Al-Qur'an dan Hadis.

Begitu pulalah dengan apa yang dijelaskan Imam Syaukani dalam bukunya *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam* yang direnovasi dari tesisnya. Ia menggerakkan sendi fungsi ulama dalam berijtihad sebagai salah satu metode *istinbath* hukum. Lahirnya hukum harus sesuai dengan nilai-nilai yang berkembang. Oleh karenanya, pembenahannya pada ruang epistemologi hukum tersebut. Ia mengutip pendapat John L. Esposito dalam *Voices of Resurgent Islam* bahwa ada keinginan umat internasional untuk melahirkan kemerdekaannya, istilah lainnya *Islamic resurgence movement*.

Oleh karenanya, hukum Islam yang progresif harus menjadi wacana aktual di tengah-tengah masyarakat. Bukan hanya sekadar wacana hukum Islam yang formalistik, tetapi juga melahirkan hukum Islam yang substantif. Bukan hanya umat Islam yang menyadari lalu mematuhi hukum Islam tersebut. Lebih dari itu, tanpa disadari semua umat beragama yang ada di dunia ini sudah menjalankan nilai-nilai keislaman yang asasi tanpa harus melebarkan sayap lambing-lambang secara formal.

Islam adalah agama akomodatif dan universal. Wacana ini harus menjadi ladang pembedahan hukum kedepannya. Tujuannya yaitu melahirkan hukum yang aktual dan progresif. Semakin banyaknya sarjana hukum Islam, harus menjadi sarana awal untuk melahirkan hukum Islam yang progresif.

L. KOLEKTIVITAS HUKUM ISLAM

Berbicara tentang kepatuhan hukum, maka bisa jadi kita akan membicarakan sumber hukumnya. Secara teoretis, kita mengenal dua sumber hukum, yaitu hukum yang lahir secara teosentries dan hukum yang lahir secara antroposentris.[265] Oleh karenanya, sumber hukum akan berkaitan erat terhadap kepatuhan hukum. Apalagi, imbas hukum yang dilahirkan dari produk hukum tersebut juga bersifat teologis atau antropologis. Ikatan kepatuhan hukum dalam berbagai literatur adalah melahirkan efek jera bagi pelanggar hukum, dan memberikan dampak baik terhadap orang yang mematuhi hukum. Oleh karenanya, kolektivitas hukum harus menjadi tajuk utama dalam melahirkan kepatuhan hukum yang juga kolektif. Maksudnya, kepatuhan, yang tidak melihat pada kasus apa hukum itu berada, tetapi kepatuhan itu lahir dari keyakinan bahwa kepatuhan terhadap hukum akan memberi dampak baik secara teologis (surga sebagai hadiah atas kepatuhan tersebut).

Hukum Islam juga diperdebatkan peristilahannya, maka dalam beberapa literatur, seperti tulisan Muhammad Daud Ali memberi pendefinisian tersendiri dalam memaknai hukum Islam tersebut. Perbedaan itu muncul ketika menempatkan syariat pada asas hukum yang lahir melalui Kalam Ilahi. Fikih adalah akumulasi ijtihad para ulama dalam menemukan jawaban-jawaban hukum kontemporer, tetap acuannya adalah asas hukum tersebut (Kalam Ilahi). Dan semua itu menurutnya terangkum dalam istilah hukum Islam. Hukum Islam adalah syariat, dan hukum Islam juga fikih. Hal mendasar yang perlu diketahui adalah semua hukum yang lahir tidak meninggalkan asas keislaman, yaitu pesan substansi Kalam Ilahi.

Ada juga perdebatan panjang terhadap seberapa besar peran akal dalam memaknai pesan hukum Allah. Ada kalangan yang sangat tekstual melihat apa maksud Allah dalam Al-Qur'an, ada pula yang berani keluar secara kontekstual untuk menerawang pesan Allah tersebut. Dan golongan yang baru lahir untuk memesankan paham moderat. Tetap memaknai pesan tersebut pada wilayah tekstual, tetapi runtut juga pada hal yang kontekstual. Mencoba memberi perimbangan pesan-pesan tersebut untuk tidak menyeleweng dari makna asalnya.

Hukum Islam kolektif adalah hukum Islam yang mengakomodasi keberagaman. Sebenarnya isu yang lahir itu bukanlah yang baru, tetapi pemaknaannya perlu kita kaji ulang. Sebab ada kesan di tengah masyarakat, perbedaan memaknai hukum seolah memberi cerminan tentang seberapa besar kualitas keberislaman orang tersebut. Padahal, jauh dari

[265] Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam.* Lihat juga Suparman Usman, *Hukum Islam.*

itu semua. Islam sebenarnya mengakomodasi keberagaman itu.

Kesalahan dalam memaknai hukum Islam adalah penyalahan hukum yang *qath'i*, misalnya pengingkaran shalat, pengingkaran puasa, pengingkaran zakat dan naik haji. Lalu mencari saduran persamaan lain untuk menempatkan hukum yang *qath'i* itu pada kegiatan hukum lainnya. Selama pesan yang *qath'i* dalam Al-Qur'an diyakini kebenarannya serta dipatuhi, maka, dipastikan pemahaman hukum Islamnya benar. Namun perbedaan pada memaknai hukum Islam yang *dzhanni* tidak sampai memengaruhi kepatuhan dan keyakinan pada hukum Islam secara kolektif. Itulah sebabnya perlu memaknai seberapa besar pesan Al-Qur'an terhadap keberagaman manusia di muka bumi ini.

Apakah Al-Qur'an diturunkan Allah untuk menyeragamkan perbedaan, atau Al-Qur'an diturunkan Allah justru untuk mewarnai perbedaan-perbedaan tersebut dalam lingkup ketauhidan dan kepatuhan kepada Allah. Pasti akan besar maknanya, mengapa Al-Qur'an diturunkan Allah di wilayah Timur Tengah, tepatnya Mekkah dan Madinah. Tetapi, prasangka baiknya Allah tidak akan mengecilkan potensi firman-Nya hanya untuk menyeragamkan Islam dengan warna yang Timur Tengah-isme. padahal Islam menyebar di seantero jagad raya ini. Inilah pesan sentral hukum Islam kolektif tersebut.

Lain lagi pada pemaknaan hal yang sifatnya sekunder dalam hukum Islam. Contohnya, hukum shalat berjamaah di masjid lebih besar pahalanya 27 kali lipat daripada shalat di rumah. Pemaknaan seperti ini bisa dibaca secara tekstual maupun secara kontekstual melalui pesan substansinya. Hikmah dasar yang bisa diambil adalah memakmurkan masjid sebagai *Baitullah*, mendekatkan potensi *hablunminallah* dengan *hablunminannaas* sebab masjid adalah media beribadah yang memperjumpakan keberagaman manusia, baik dari segi umur, pekerjaan dan status sosial. Maka keafdhalan shalat berjamaah di masjid menyentuh pada realitas tersebut di atas.

Namun, ada pula pemahaman tentang keafdhalan shalat di masjid itu sifatnya kondisional. Sebab jika motivasi untuk shalat berjamaah di masjid hanya menyentuh pada pahala yang besar, sementara ia meninggalkan keluarga di rumah yang masih butuh bimbingan shalat, belajar beribadah, dan semacamnya, maka penggalan pemaknaan secara substansi inilah yang penting untuk membaca apa pesan substansi hukum yang dimaksudkan Allah dalam Al-Qur'an, dan pesan Rasulullah dalam Hadis-hadisnya. Pemaknaan seperti ini pasti tidak akan meninggalkan pesan tekstualnya, dan tidak pula mengabaikan maksud kontekstualnya.

Tapal batas akal dalam memaknai pembaruan hukum Islam adalah memastikan akal tidak mengingkari pesan aktual Al-Qur'an dan Hadis.

Tidak mengingkari pesan hukum *qath'i* dalam Al-Qur'an dan tidak "mendongeng" dalam membuat hukum baru yang sama sekali tidak seide dan senilai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Selebihnya, Allah menciptakan manusia dengan potensi akal dan nafsunya adalah untuk menjadi manusia yang "pemimpin" dalam memilih serta memikirkan yang terbaik dalam hidupnya, termasuk dalam pilihan hukumnya. Pesan sentral tersebut ditegaskan Allah dalam Al-Qur'an surah *al-Baqarah* (2) ayat 30:

> *Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."*

Malaikat sedikit komplain, mengapa Allah justru menciptakan makhluk yang namanya manusia sebagai makhluk yang paling sempurna dengan sebutan khalifah itu. Lalu, komplain tersebut dijawab Allah dengan meneguhkan kebesaran pengetahuannya melebihi dari apa yang diketahui makhluk-makhluk-Nya. Penegasan kekhalifahan manusia inilah yang menjadi cikal bakal akan kehebatan akal untuk mendeskripsikan apa maksud Allah dalam Al-Qur'an, bukan justru membatas-batasinya. Sebab, pengembalian kebenaran yang mutlak hanya pada Allah Swt.

Oleh karenanya, hukum Islam adalah hukum yang koletif. Menyahuti nilai-nilai masa sekarang dan masa depan. Semua itu perlu pembuktian. Sebab pertarungan kehebatan Al-Qur'an untuk menjawab permasalahan konstekstual adalah dengan seberapa besar para penganutnya memahami betul bahwa Al-Qur'an benar-benar menjawab permasalahan-permasalahan tersebut dengan menggunakan metodologi yang kontekstual juga (*ijma'*, qiyas, *ihtihsan*, *maslahat*, *urf*, dan lain-lain).

M. KEPATUHAN HUKUM DI TENGAH REALITAS SOSIAL

"*Gerak hukum tak secepat gerak perubahan sosial*"

Problem terbesar hukum sampai saat ini ialah tingkat kepatuhan hukum. Pilihan masyarakat dalam mematuhi hukum menjadi kondisi yang dilema, mengingat, kepatuhan terhadap hukum bukan hanya disandarkan pada pakar-pakar dan ilmuwan, kepatuhan hukum harus mengikat pada seluruh manusia dalam setiap lapisan.

Kesenjangan kepentingan menjadi problem dua sisi. Pemerintah se-

bagai penjalan amanat undang-undang dan peraturan menganggap masyarakat tidak memiliki kepatuhan yang absolut, sehingga kepatuhan terhadap hukum masih sering bermain pada ruang kepentingan (utilitarian). Di sisi lain, masyarakat juga menganggap hukum dan kebijakan pemerintah sebagai bagian dari hukum sering tidak memihak kepentingan masyarakat. Hal inilah yang membuat kepentingan terhadap hukum menjadi sangat fungsional.

Hukum pada rielnya, masih dianggap sebagai ruang batas pengetahuan kebolehan dan larangan melakukan sesuatu. Tingkat kepatuhan bermain pada level di bawahnya. Jika kebolehan berjalan dengan kepentingan, maka kebolehan menjadi kepatuhan yang sangat mengikat. Sebut saja kebergantungan masyarakat miskin terhadap Bantuan Langsung Tunai (BLT). Meski para pakar menyatakan ketidakefektifan BLT sebagai "pengobat sedih" kenaikan BBM, namun masyarakat miskin ternyata jauh lebih fungsional berpikir.

Sebaliknya, jika larangan bersinggungan dengan kepentingan, maka larangan hanya akan menjadi "rambu kasuistik" yang akan dipatuhi apabila dilihat, dan hukum menjadi abai jika tidak ada yang menyaksikan. Sebut saja peraturan lalu lintas tentang memakai helm bagi pengendara motor. Fungsi helm "hampir" berubah tujuan. Jika ditanya mengapa memakai helm, maka jawabannya karena ada polisi. Berlakulah hukum kebalikan. Jika tak ada polisi, maka tak wajib memakai helm.

Contoh-contoh kecil tersebut menjadi dasar bahwa gerak pemahaman dan kesadaran hukum masyarakat beralih, dari normativitas menuju realitas. Dalam hal ini kita bisa memakai pendekatan realisme hukum, atau teori utilitarianisme. Bahwa hukum sebagai kepatuhan akan bergerak pada ruang kepentingan dan kemanfaatan. Masyarakat modern, lebih memilih hukum sebagai asas individual. Hal ini berbeda dengan pemikiran hukum masyarakat tradisional yang cenderung menempatkan hukum pada gerak sosial.

1. Wibawa Hukum pada Masyarakat Dahulu

Kehidupan ini berpacu dengan kepentingan. Jika kita melihat sejarah, hukum pada masyarakat hegemoni yang sangat agraris gerak dan pikirnya, ditempatkan sebagai kewibawaan. Melanggar hukum berarti mencederai kewibawaan. Yang terganggu tak hanya kehidupan pribadi, tetapi juga kehidupan sosial. Dalam kehidupan perkampungan suku Batak Mandailing misalnya, kepala kampung (kepala desa) akan menjadi orang yang paling bertanggung jawab secara struktural terhadap keamanan dan keadaban masyarakat di kampungnya. Jika ada saja kedapatan penduduk

kampung tersebut mencuri, maka dengan cepat stigma "kampung pencuri" dinobatkan pada kampung tersebut, meskipun pencuri hanya satu orang, selebihnya orang baik dan taat beragama.

Persentuhan hukum formal dengan hukum adat, atau boleh kita sebut sebagai bagian dari tradisi dan kebudayaan, ditambah lagi pemahaman masyarakat tentang hukum agama, menjadi perpaduan yang kerap membuat masyarakat tidak berketetapan dalam pilihan. Terkadang kecenderungan memilih hukum berpihak pada hukum adat, bisa juga hukum agama, dan terkadang masyarakat sangat formal memandang hukum sebagai tujuan. Dalam hal ini Bowen (peneliti tentang resolusi atas konflik di Aceh) menyebutkan dalam hasil penelitiannya, bahwa masyarakat Aceh dalam mematuhi hukum memakai pendekatan *the shoping theory*. Maksudnya masyarakat Aceh saat memilih hukum seperti "berbelanja", sehingga pada masalah yang sama dengan masyarakat yang berbeda, bisa berbeda pilihan hukumnya. Masyarakat yang memakai pendekatan ini cenderung menggunakan yurisprudensi sebagai uji coba hukumnya.

Selain itu yang lebih menarik, masyarakat terdahulu (kita sebut saja masyarakat tradisional) sering berbeda menempatkan perbuatan hukum privat maupun publik. Hal ini juga didasari oleh pandangan terhadap kewibawaan hukum. Masalah perkawinan dan kewarisan misalnya. Jika ada perkawinan masyarakat adat dengan tidak memakai upacara adat, maka masalah ini akan menjadi masalah publik. Semua warga desa akan ikut resah, ketua adat mungkin akan marah, dan orang tersebut berikut keluarga garis keturunannya akan ikut bertanggung jawab terhadap hal tersebut. Padahal, perkawinan dengan segala peraturannya adalah masalah privat yang sangat individualis sifatnya.

Lain lagi misalnya kasus penyiksaan yang terjadi disebabkan pertarungan antara kampung A dan kampung B, maka semua warga akan berupaya melindungi warganya untuk tidak tereksekusi secara hukum, karena ini akan mengganggu wibawa kelompok. Padahal masalah penyiksaan adalah masalah publik. Dan banyak kasus publik yang juga mampu diselesaikan secara privat oleh masyarakat tradisional.

2. Kepatuhan Hukum dan Mini Market Kepentingan

Maka, berbicara hukum, kita tidak akan pernah melepas kepentingan. Perubahan kehidupan masyarakat akan menjadi alasan yang kuat mengapa kepatuhan hukum masyarakat berubah. Masyarakat tanpa sadar lebih sering menjadi mujtahid "dadakan" dalam pilihan hukumnya. Sampai pada hukum yang belum ada, belum tertulis dan belum terpikirkan. Pada ruang inilah gerak hukum menjadi elastis. Pergeseran makna

hukum sebagai aturan formal menjadi kehidupan sosial membuat elastisitas hukum menguat. Meskipun negara Indonesia terikat dengan suasana Positivisme, namun realitanya secara kasuistik masyarakat lebih memilih kemanfaatan sebagai alasan hukum. Bergeraknya pemahaman masyarakat dari hukum sebagai norma menjadi hukum sebagai kehidupan, memperbanyak sendi kepentingan dalam hukum.

Bisa juga peralihan suasana hukum ini disebabkan keapatisan masyarakat memercayai kekuatan hukum. Sebab hukum sudah menjadi kepentingan politik, ekonomi, dan kapitalisme berbangsa. Meskipun ini bukan sebuah penyesalan, namun lebih tepat dikatakan sebagai konsekuensi dari bangsa berkembang yang bergerak menuju bangsa maju. Di zaman peralihan ini, gerak pencapaian, tidak lagi dimaknai berbatas dengan norma dan kewibawaan, tapi gerak pencapaian itu berbatas dengan keberhasilan ekonomi dan politik. Sehingga mau tak mau, peralihan suasana normativitas sudah bergerak jauh menuju aktualitas dan pragmatis. dan ini sebuah konsekuensi.

Menarik dicermati apa yang dijelaskan Prof. N. A. Fadhil, pakar Antropologi Sosiologi Hukum Islam IAIN SU, jika terjadi interaksi dua jenis hukum, maka akan terjadi empat hal sebagai kemungkinannya. *Pertama*, terjadi integrasi hukum. Hal ini akan terjadi jika salah satu hukum lebih kuat dari hukum lainnya. Sebut saja orang Aceh yang lama tinggal di Kampong Mandailing. Pada dasarnya ia orang Aceh, mahir berbahasa Aceh, dan berperilaku orang Aceh. Namun karena ia tinggal di komunitas Mandailing, maka perubahan perilaku, bahasa, dan cara hidupnya menjadi perilaku Mandailing, menjadi bagian yang integral dua perilaku menjadi satu. Dalam masalah hukum bisa kita contohkan dengan tradisi dalam perkawinan bergabung dengan pemahaman hukum perkawinan masyarakat Muslim Mandailing, sehingga adat dan tradisi yang diselenggarakan tersebut diyakini integral dengan kepatuhan terhadap hukum Islam tersebut.

Kedua, terjadi asimilasi, yaitu percampuran dua tradisi hukum atau lebih, namun dalam praktiknya ciri hukum masing-masing masih kelihatan. Misalnya ada pesta perkawinan adat Mandailing dan Jawa. Pada saat resepsi pakaian adat keduanya dipakai secara bergantian, hidangannya pun dibuat sedemikian rupa mewakili adat masing-masing tanpa membedakan satu dengan yang lain. Asimilasi hukum terjadi bilamana keseimbangan kebutuhan hukum terhadap produk hukum tersebut sama pentingnya dan mewakili substansi masing-masing.

Ketiga, terjadi akulturasi, yaitu percampuran dua hukum atau lebih dan menghasilkan hukum yang baru, sehingga hukum yang lama tak bisa ditandai lagi. Bisa kita contohkan dengan budaya Betawi. Ternyata bu-

daya Betawi itu gabungan dari budaya Cina, Pesisir, budaya lokal keindonesiaan dan mungkin percampuran dengan budaya lainnya. Sehingga saat ini yang kita kenal adalah budaya Betawi. *Keempat*, terjadi segregasi, yaitu fenomena hukum hidup bersama secara terpisah. Contohnya kita bisa mengenali ada Kampong Mandailing, Kampung Jawa, Kampung Betawi, Kampung Keling, dan sebagainya.

Inilah bagian dari kepatuhan hukum, bahwa hukum adalah kehidupan yang berjalan sesuai dengan tujuannya. Maka masyarakat akan cenderung menggunakan hak pilihnya terhadap hukum, meskipun masyarakat punya pemahaman norma hukum yang menjadi pusat keadaban. Misalnya jujur adalah norma sebagai pusat keadaban prilaku dan hukum, namun secara kasuistik masyarakat akan memilih prilaku hukum tentang kejujuran tersebut. Semoga tulisan ini menjadi kontribusi terhadap dinamika hukum keindonesiaan ke depannya.

N. HUKUM, KEPENTINGAN, DAN PARA PEMBELAJAR HUKUM

Coba pertanyakan secara ringkas, seberapa berpengaruh sebuah aturan bagi masyarakat, baik secara individu maupun kelompok. Apakah masyarakat berhasil melihat produk hukum sebagai aturan mengikat dan berkelanjutan, atau masih memahami pemberlakuan hukum secara pragmatis dan kasuistik. Ikatan kuat keharusan "patuh terhadap kepatuhan hukum" secara formal, membuat hukum berada di wilayah "keharusan-kewajiban". Pergerakan hukum sebagai kebijakan politik pemerintahan, membuat isu dan fatwa hukum kehilangan "sakralitas" di tengah-tengah realitas. Inilah mengapa pemerintah setengah hati mengeluarkan kebijakan sebagai hukum, dan masyarakat mulai apatis terhadap kebijakan juga sebagai hukum.

Bagaimana sebenarnya posisi hukum di mata masyarakat? Meskipun dalam pembelajaran hukum kita disibukkan dengan pemaknaan hukum secara formalistik dan secara substantif. Namun, negara yang menganut asas legal formal akan menjadikan hukum sebagai "pedang sakti" kebenaran dan menjadi otoritas kebenaran. Sehingga selain hukum, maka semua salah (*al-ashlu fi al-asy yaa'i al-tahrim*). Kekakuan pemahaman hukum menjadikan gerak bangsa ini sangat terpaku pada sesuatu yang tertulis. Kita dihadapkan pada suasana konservatisme absolut yang berkepanjangan. Padahal, masyarakat sudah mulai menggeser paradigma pemahaman hukumnya pada wilayah yang sangat elastis. Masyarakat menginginkan hukum yang hidup dalam kehidupan ini, bukan hukum yang mengekang kehidupan. Pergeseran paradigma positivis ke arah uti-

litarian sudah sangat terasa. Masyarakat sudah mulai acuh terhadap hukum. Dan masyarakat memaknai hukum sebagai kemanfaatan. Kesannya sangat pragmatis, tetapi pahami saja pragmatisme masyarakat itu muncul sebab perlakuan pemerintah terhadap rakyatnya yang juga pragmatis.

Maka, bijaklah kiranya kita mulai menggeser pemaknaan hukum dari wilayah positivisme formal menuju pluralisme. Menjadikan *state law* sebagai *living law*, sehingga aplikasi hukum idealita bukan hanya di buku (*law in books*), namun sudah menjadi *law in action*. Hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat orientasinya adalah kepentingan. Masyarakat mulai meninggalkan suasana filosofis hukum tentang mengapa sesuatu harus terjadi, tapi masyarakat sudah masuk pada fase pertanyaan mengapa itu tidak terjadi. Pergeseran inilah yang menyebabkan masyarakat menyimpulkan hukum sebagai kebenaran melalui kemanfaatan.

Hukum dan Pembelajar Hukum

Kita harus mencari tahu bagaimana keadaan para pembelajar hukum masa depan. Doktrin positivisme membuat kaku berbangsa dan bernegara. Hukum sebagai panglima harus dimaknai luas, tidak sesempit jalan satu arah. Sebab hukum hidup pada ruang sosial yang elastis gerakannya. Ketidakseimbangan gerakan hukum dengan gerakan sosial membuat hukum kalah cepat dengan kebutuhan sosial.

Hukum sebagai panglima harus dimaknai bahwa setiap penyelesaian permasalahan harus ada upaya peradilan, bisa secara formal, bisa juga nonformal. Kita mengenal lembaga arbitrase, kita mengenal upaya damai dan mediasi. Dan itu juga merupakan lembaga peradilan, penghakiman.

Dalam hal ini ada tiga hal yang penting untuk dilakukan para pembelajar hukum masa depan terkait dengan pemaknaan hukum tersebut.

Pertama, para pembelajar hukum juga disarankan belajar sosiologi. Hal ini untuk mengaitkan inteligensia hukum, dan psikologi kemasyarakatan. Sehingga hukum bukan hanya lahir sebagai ikatan kuat, tetapi menjadi ikatan yang menguatkan sebab hukum bersatu dengan kebutuhan. Hal ini nanti akan meluaskan pandangan dari positivisme formal menuju pluralisme. Para pembuat hukum dan pembelajar hukum punya pendekatan sosial yang kuat. Sebab, selama hukum jauh dari kepentingan sosial. Maka hukum akan kering dengan kepatuhan. Ini menjadi bias modernisasi kehidupan berbangsa dan bernegara. Kewibawaan hukum bukan lagi dipandang secara tekstual. Tapi kewibawaan hukum bermain pada tanggung jawab hukum terhadap realitas sosial.

Kedua, peralihan pemikiran hukum dari *deductive reasoning*, menuju *inductive reasoning*. Bukan membuat hukum secara deduktif (kewibawa-

an) saja, tapi melahirkan hukum yang sosiologis. Berdasarkan kepentingan dan kebutuhan masyarakat. Perlu kita pahami bahwa kepentingan masyarakat bukan hanya kebutuhan pangan yang materialistik saja, tetapi yang dimaksud kepentingan masyarakat menyangkut kemudahan, pengayoman, perlindungan, otoritas keberpihakan, kemanfaatan. Sehingga afiliasi positif masyarakat kembali hidup untuk memandang dan mematuhi hukum sebagai kehidupan, bukan lagi sebagai aturan.

Ketiga, berupaya keluar dari melihat hukum dari satu konteks, menuju hukum yang bisa dilihat dari berbagai konteks. *Go from disiplinary to transdisiplinary*. Ketika satu hukum lahir, bukan hanya bermanfaat untuk satu hal, namun mampu menjadi bias baik pada beberapa hal lainnya. Kebijakan pemerintah tentang ekonomi, bukan hanya membuat masyarakat mudah secara ekonomi, namun mudah pada transportasi, akomodasi, keamanan, kenyamanan, dan lainnya. Keluar dari zona birokrasi kaku, menuju birokrasi elastis. Bukan tanpa birokrasi, tapi birokrasi yang tidak mengabaikan kepentingan dan keutamaan.

Tiga ini setidaknya menjadi dasar upaya pergesaran pemaknaan hukum yang kaku menjadi elastisitas hukum. Perkembangan zaman ini membuat pergeseran pemaknaan hukum sebagai kewibawaan menjadi hukum sebagai kebutuhan. Jika hukum sebagai kebutuhan, maka hukum harus dekat dengan kepentingan masyarakat. Dan kedekatan itu pengkajiannya sangat sosiologis. Hukum bukan hanya bermakna pada satu rumah, tapi adanya hukum membuat kemanfaatan pada satu kaum. Hukum bukan hanya bernilai pada satu masalah, tapi kehadiran hukum menjadi makna terhadap penyelesaian masalah lainnya.

Semua orang yang berkepentingan terhadap politik akan menjadikan hukum sebagai pijakan dan janji. Tapi masyarakat sudah mulai sadar, pragmatisme politik menjadi bias terhadap pragmatisme hukum, sehingga masyarakat juga sangat pragmatis memandang hukum. Ini adalah buah dari pohon yang ditanam salah pupuk, diharapkan menghasilkan buah yang manis, tapi hanya sekadar menghasilkan buah yang banyak, belum tentu manis. Banyaknya hukum di Indonesia ini, belum membuahkan sesuatu yang baik pada masyarakat, sehingga masyarakat mulai meninggalkan hukum yang banyak itu, karena “rasanya tidak manis”.

NU
SUMATERA UTARA
"Meneguhkan Islam Ahlus Sunnah wal Jama'ah
dalam Bingkai NKRI"

6

Epistemologi Hukum Islam

A. EPISTEMOLOGI PENETAPAN HUKUM ISLAM

Menelaah aspek epistemologi[266] mengenai hal ini, menurut filsafat syariah, maka kita bisa menggunakan dua pendekatan, yakni pendekatan kefilsafatan dan pendekatan empiris historis ilmu syariah itu sendiri. Secara empiris historis, dijumpai tiga pilar utama ilmu syariah sebagai ilmu "murni", dan satu pilar ilmu syariah sebagai ilmu "terapan". Tiga pilar utama itu ialah filsafat ilmu syariah, metodologi ilmu syariah, dan ilmu syariah atau ilmu fikih. Satu pilar lainnya ialah ilmu syariah "terapan" yaitu *al-siyasah al-syar'iyyah*. Filsafat ilmu syariah meliputi filsafat teoretis (*al-hikmah al-nazariyyah*) dan filsafat praktis (*al-hikmah al-amaliyah*). Metodologi ilmu syariah melahirkan ilmu *ushul al-fiqh*.[267] Ilmu syariah melahirkan berbagai cabang yang kemudian disebut fikih ibadah, fikih muamalah, fikih mawaris, fikih jinayah, dan seterusnya.

Ilmu syariah "terapan" melahirkan *fiqh al-siyasah* yang berkembang seiring dengan perkembangan kemasyarakatan, oleh karena itu lahirlah cabang-cabang ilmunya, seperti hukum acara (*ilm al-murafaat*), hukum ketatanegaraan (*fiqh al-dustury*), hukum internasional (*fiqh al-duwaly*), dan sebagainya.[268]

---

[266] Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme*, yakni *knowledge* dalam bahasa Inggris yang berarti "pengetahuan", dan *logos* yaitu *logy* dan *theory* dalam bahasa Inggris ang berarti "teori". Lebih lanjut periksa Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terjemahan Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tira Wacana, 1989), h. 15-150.

[267] Periksa uraian Imran Ahsan Nasyee, *Islamic Jurisprudence* (*Ushul al-Fiqh*), (Petaling Jaya, Malaysia: The Other Press, 2003), h. 37-41.

[268] Juhaya S. Praja, "*Epistemologi Ilmu Syariah dan Aplikasinya dalam Struktur Kurikulum Nasional IAIN*", makalah, (Jakarta: Depag RI, 1995), h. 4.

Ilmu hukum Islam adalah ilmu tentang hukum dalam agama Islam. Sumber ilmu syariah adalah wahyu dan akal. Ilmu itu hakikatnya dari Allah dan manusia diberi alat untuk mengetahuinya, yakni akal dan indra. Pengetahuan kita dinyatakan benar jika pengetahuan itu kita peroleh dari Allah melalui wahyu-Nya, dan kita peroleh ilmu itu dengan menggunakan akal, indra (*al-hawas*), dan pengalaman (*al-tajribah*).[269]

Hukum Islam sebagai sistem hukum yang bersumber dari *din al-Islam* sebagai suatu sistem hukum dan suatu disiplin ilmu, hukum Islam mempunyai dan mengembangkan istilahnya sendiri sebagai disiplin ilmu yang lain. Dalam Al-Qur'an maupun dalam as-Sunnah, istilah *al-hukm al-Islam* tidak dijumpai tetapi digunakan ialah kata "syariat" yang dalam penjabarannya kemudian lahirlah istilah fikih.[270]

Sharia, syariat, istilah ini berarti *way* atau *path to the water source*. yang diartikan sebagai jalan yang lempang, jalan yang dilalui air terjun,[271] jalan ke sumber air atau tempat orang-orang minum, khususnya pada jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda yang jelas terlihat mata, jadi berarti jalan yang jelas kelihatan atau jalan raya untuk diikuti sumber air atau sumber kehidupan,[272] atau juga jalan yang harus diikuti.[273] Al-Qur'an menggunakan kata *syir'ah* dan *syariah* dalam arti "*din*", yakni dalam arti jalan yang ditetapkan Tuhan bagi manusia.[274] Pada masa Nabi Muhammad saw. hidup istilah *syar'i* sebagai bentuk jamak dari kata syariah digunakan dalam arti masalah-masalah pokok Islam.[275] Imam Abu Hanifah mendefinisikan syariah sebagai semua yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. yang bersumber pada wahyu. Adapun kaitannya dengan *din*, yaitu pokok-pokok iman, sedangkan syariah adalah kewajiban yang harus dijalani. Syekh Mahmoud Syaltout mendefinisikan syariah sebagai berikut:[276]

> "Syariah ialah peraturan-peraturan yang diciptakan Allah, atau yang diciptakannya pokok-pokoknya supaya manusia berpegang kepadanya dalam berhubungan dengan Tuhan, saudara sesama Muslim, saudaranya sesama manusia, serta hubungannya dengan alam seluruhnya dan hubungannya dengan kehidupan."

[269] Juhaya S. Praja, "*Epistemologi Ilmu Syariah* ....", h. 5-6.

[270] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), h. 3.

[271] T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 7. (Selanjutnya disebut Hasbi I)

[272] Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, Mu'asasath al Misriah al-Ammah li al-Ta'lif wal al-Anba'wal al-Da'wah, X, h. 40-44.

[273] A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammedan Law*, (London: Oxford University Press, 1955), h. 5.

[274] Lihat QS. *al-Maaidah* (5) ayat 51 dan al-Jasiyah (45) ayat 17.

[275] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan Agah Garnad, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 7.

[276] Syekh Mahmoud Syaltout, *Ibid.*, h. 19.

Orientalis Nicolas P. Aghnides dalam *The Background Introduction to Mohammedan Law*, mendefinisikan syariah sebagai berikut:

> "Kata syariah adalah nama umumnya yang diberikan kepada peraturan-peraturan atau kaidah-kaidah agama Islam dan para ahli dirumuskan sebagai sesuatu yang tidak akan adanya, seandainya tidak ada wahyu Ilahi. Hukum syariah (hukum *syar'i*) itu diartikan sebagai jenis, sifat, dan nilai yang ditetapkan sebagai dari wahyu Ilahi."

Ilmu yang mempelajari syariah disebut dengan ilmu fikih. Istilah fikih menurut bahasa atau etimologi berarti pintar, cerdas,[277] tahu, dan paham menurut asal mulanya, paham terhadap tujuan seorang pembicara dari pembicaraannya, paham sampai mendalam. Pada zaman Rasulullah saw., kata fikih mencakup semua aspek dalam agama Islam, yaitu teologis, politis, ekonomis dan hukum, karena Al-Qur'an menggunakan kata fikih dalam pengertian memahami secara umum di lebih dari satu tempat. Dengan demikian, pada masa-masa awal Islam, istilah fikih sebagaimana juga istilah *'ilm* kerap digunakan bagi pemahaman secara umum, meliputi prinsip-prinsip maupun hukum-hukumnya.[278] Fikih pada masa Nabi diartikan sebagai ilmu yang tidak mudah diketahui umum, yang didapatkan dengan menggunakan penyelidikan dan penelitian yang mendalam.[279] Jadi fikih sama dengan ilmu, yakni seluruh pengetahuan yang tidak mudah diketahui saat itu. Setelah Rasul wafat, kaum Muslimin dihadapkan pada persoalan baru dan dipaksa untuk menggunakan pertimbangan pribadi. Adapun kata *'ilm* digunakan untuk pengetahuan yang diperoleh dari perawi, karena pada saat itu orang sedang berusaha untuk mengumpulkan dan mencatat tradisi yang sampai melalui rangkaian mata rantai periwayat.

Pada akhir abad hijriyah, tatkala gerakan pengumpulan Hadis dimulai, istilah ilmu digunakan dalam pengetahuan mengenai tradisi, yakni Hadis dan atsar. Istilah fikih digunakan secara eksklusif bagi pengetahuan yang dilandaskan pada penggunaan kecerdasan dan pertimbangan yang independen. Pada abad ke-2 H, pada masa mujtahid mulai membangun pola pemikiran mereka dan timbulnya mazhab, fikih diartikan sebagai "hukum yang dipetik dari *Kitabullah* dan *Sunnaturrasul*" dengan jalan menggunakan ijtihad (*istinbath*) yang sempurna memuncaknya, terhadap hukum-hukum mengenai amalan para mukalaf. Imam Abu Hanifah memberikan batasan terhadap arti fikih sebagai ilmu yang menerangkan segala hak dan kewajiban, yakni ilmu yang menerangkan

[277] Nasruddin Razak, *Ibid*., h. 258.
[278] Telaah lebih lanjut dalam Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* ..., h. 4-5.
[279] T.M. Hasbi ash-Shiddieq, *Pengantar Ilmu Fikih* ..., h. 30.

segala yang diwajibkan, disunahkan, dimakruhkan, diharamkan, dan dibolehkan. Namun Imam Abu Hanifah memasukkan ilmu lain, yakni "*fiqh akbar*". Definisi yang diberikan Abu Hanifah ini tidak berbeda dengan yang dimaksudkan sahabat dan tabi'in, masuk di dalamnya urusan kepercayaan, urusan perangai budi pekerti, dan lain-lain. Tampaknya hingga abad ke-2 H fikih mencakup masalah teologis dan masalah hukum, kalam dan fikih tidak dipisahkan sampai masa al-Ma'mun. Pada pertengahan abad ke-2 definisi fikih dipengaruhi oleh aliran-aliran golongan ahli *ushul* dan ahli fikih. Beberapa takrif ahli *ushul fiqh*, yaitu as-Sayyid al-Jurjani al-Hanafi yang mendefinisikan fikih sebagai ilmu yang menerangkan hukum *syara'* yang amaliyah yang diambil dari dalil-dalil yang *tafshily*. Fikih merupakan ilmu yang di-*istinbath*-kan dengan jalan ijtihad, oleh karena itu tidak boleh dinamakan Allah dengan *faqih*, karena tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi baginya. Imam al-Ghazali menerangkan bahwa: "*Fiqh* itu bermakna paham dan ilmu. Akan tetapi *'urf* ulama telah menjadikan suatu ilmu yang menerangkan hukum-hukum *syara'* tertentu bagi perbuatan-perbuatan para mukalaf, seperti wajib, haram, mubah, sunah, makruh, sahih, fasid, batil, qadla', ada dan sepertinya." Sosiolog Muslim terkenal Ibnu Khaldun menerangkan: "*Fiqh* adalah ilmu yang dengannya diketahui segala hukum Allah yang berhubungan dengan segala pekerjaan mukalaf, baik yang wajb, yang haram dan yang mubah harus diambil (di-*istinbath*-kan) dari Al-Kitab dan as-Sunnah dan dari dalil-dalil yang tegas ditegakkan *syara'*, seperti qiyas umpamanya. Apabila dikeluarkan hukum-hukum dengan jalan ijtihad dari dalil-dalilnya, maka yang dikeluarkan itu dinamakan fikih.[280]

Pada saat ini, fikih sebagai ilmu diartikan sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Wahhab Khalaf.[281] Ilmu fikih ialah pengetahuan tentang hukum-hukum syariat Islam mengenai perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dalilnya secara detail. Atau koleksi-koleksi hukum syariah Islam tentang perbuatan manusia yang diambl berdasarkan dalil-dalilnya secara detail. Secara bertahap ruang lingkup istilah fikih menyempit dan akhirnya terbatas pada masalah hukum, bahkan lebih sempit lagi, yaitu pada literatur hukum, yakni kitab-kitab fikih.[282]

Berdasarkan definisi atau pengertian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa yang dinamakan hukum Islam adalah nama bagi segala ketentuan Allah dan utusan-Nya yang mengandung larangan, pilihan, atau menyatakan syarat, sebab, dan halangan utuk suatu perbuatan hukum. Hukum

[280] T.M. Hasbi ash-Shiddieq, *Pengantar Ilmu Fikih* ..., h. 24-29.

[281] Abdul Wahhab Khlaf, *Ilmu Ushulil Fiqh*, (Al-Majlis A'al al-Indonesia lil Dakwatil Islamiyah), h. 11.

[282] Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* ..., h. 6.

Islam sifatnya universal, mengatur hubungan antara manusia dan penciptanya, manusia dan masyarakat di mana ia hidup dan manusia dengan alam lingkungannya, di segala waktu dan segala tempat, mencakup segala aspek kehidupan manusia dan segala permasalahan.

Hukum Islam, dalam hal amaliyah, terdiri atas dua cabang hukum yang utama, yakni hukum ibadah dan hukum muamalah. Ada juga ahli yang membaginya menjadi tiga bagian utama, yakni ibadah, *uqubat*, dan muamalah. Hukum ibadah adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, seperti shalat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan ibadah-ibadah lain yang mempunyai arti mengatur hubungan manusia dengan tuhannya.

Hukum muamalah adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya, baik secara perorangan atau secara kelompok antarbangsa dan kelompok antarjamaah, seperti akad, pembelanjaan, hukuman, dan jinayat. Dalam hukum Islam, khususnya dalam hukum alamiah, tidak dibedakan antara hukum privat dan hukum publik, karena hukum privat terdapat segi-segi publik dan sebaliknya. Jika kita analogikan dengan sistem hukum Barat, maka susunan hukum muamalah dalam art luas, sebagai berikut:

1. Hukum perdata
   a. Munakahat, hukum perkawinan.
   b. Wirasah, atau hukum Fara'id, hukum kewarisan.
   c. Muamalat dalam arti khusus, hukum benda, hukum perjanjian, mengatur masalah-masalah kebendaan dan hak-hak atas benda, jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam.
2. Hukum publik
   a. Jinayat, hukum pidana
   b. Al-Ahkam as-Sulthaniyah, hukum tata negara dan hukum administrasi.
   c. Siyar, hukum internasional.
   d. *Mukhasamat*, mengatur soal peradilan, kehakiman, dan hukum acara.

Hukum Islam adalah suatu sistem hukum yang spesifik, yang memiliki ciri-ciri khas yang membedakannya dengan sistem hukum yang lain di dunia. Ciri-ciri khas hukum Islam itu menurut Abdul Mutholib, yaitu:

1. Hukum Islam adalah hukum agama Islam.
2. Hukum Islam mengandung watak universal.
3. Hukum Islam dalam bidang ubudiyah halnya telah diatur sedemikan rupa dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah.
4. Hukum Islam dalam bidang muamalah cocok *insan kamil* manusia,

perasaan hukum, kesadaran hukum masyarakat dapat dikembangkan dan senantiasa tumbuh menurut kebutuhan dan pandangan hidup masyarakat dilandasi Al-Qur'an dan as-Sunnah.[283]

Hukum Islam di dalamnya tercakup syariah dan fikih Islam, ciri-ciri dari fikih Islam menurut T.M. Hasbi ash-Shiddieqy adalah:

1. Fikih Islam pada dasarnya kembali kepada wahyu illahi.
2. Fikih Islam didorong pelaksanaan oleh akidah dan akhlak.
3. Pembalasan yang diperoleh dari melaksanakan hukum-hukum fikih adalah dunia akhirat.
4. *Naz'ah* (tabiat kecenderungan) fikih Islam adalah jamaah.
5. Fikih Islam menerima perkembangan sesuai dengan masa dan tempat.
6. Fikih Islam tidak dipengaruhi oleh undang-undang buatan manusia, baik romawi, maupun yang lainnya.
7. Tujuannya adalah susunan hidup manusia yang khusus dan umum, mendatangkan kebahagiaan alam seluruhnya.[284]

M. Habi ash-Shiddieqy secara lebih perinci membagi hukum syariat Islam dalam empat bidang hukum, yakni:[285]

1. Yang tetap berlaku untuk setiap masa, tidak berubah-ubah, yang ditetapkan secara jelas dan tegas. Hal ini tidak berarti hukum Islam bersifat statis, tetapi berkaitan dengan soal-soal yang tidak berubah-ubah dan terus hidup. Adakalanya berkaitan dengan dasar kemasyarakatan, adakalanya pula berkaitan dengan suatu prinsip undang-undang yang tidak dapat diubah dengan perubahan yang masa.
2. Hukum yang telah di-*nasakh*-kan tetapi *nash-nash* itu dapat di-*ikwal*-kan, maka dalam bidang ini berlaku ijtihad untuk mengaitkan satu *nash* dengan *nash* yang lain, atau antara *nash* dan kasus tertentu.
3. Hukum yang bersifat prinsip umum yang dapat kita masukkan ke dalamnya beberapa masalah tertentu, maka bisa atau harus digunakan ijtihad untuk menerapkan prinsip umum itu.
4. Hukum yang tidak disinggung-singgung oleh hukum Islam dalam hal ini dalam syariat Islam, maka dalam bidang ini berlaku ijtihad mutlak.

Hukum Islam secara gars besar mengenal dua macam sumber hukum, pertama sumber hukum yang bersifat *naqliy* dan kedua sumber hukum yang bersifat *aqliy*. Sumber hukum *naqliy* ialah Al-Qur'an dan as-Sunnah,

[283] Abdul Mutholib, *Ibid*., h. 16.
[284] T.M. Hasbi ash-Shiddieq, *Pengantar Ilmu Fikih* ..., h. 152-156.
[285] *Ibid*., h. 8-9.

sedangkan sumber hukum *aqliy* adalah usaha menemukan hukum dengan mengutamakan olah pikir dengan beragam metodenya. Kandungan hukum dalam Al-Qur'an dan Hadis kadang kala bersifat prinsipiil yang general (*zanni*) sehingga perlu adanya penafsiran atau upaya interpretasi. Al-Qur'an dan Hadis sebagai sunber ilmu syariah, dengan bantuan ulum Al-Qur'an dan *ulumul* Hadis, meliputi tiga hukum:

1. Hukum yang menyangkut keyakinan orang dewasa (mukalaf).
2. Hukum-hukum etika (akhlak) yang mengatur bagaimana seharusnya seseorang itu berbuat.
3. Hukum-hukum praktis (amaliah) yang mengatur perbuatan, ucapan, perikatan, dan berbagai tindakan hukum seseorang. Hukum yang mengatur hubungan antara manusia sebagai individu dan individu lainnya dalam hubungannya dalam perikatan, pertukaran, kepemilikan harta, dan hubungan lain melahirkan hukum perdata (*al-ahkam al-madanniyah*). Dalam aspek ini, maka lahirlah hukum ekonomi Islam.[286]

Hukum Islam dengan karakteristik yang khas mempunyai sumber-sumber hukum yang dapat dibedakan dalam:

1. Sumber *naqly*, yakni sumber hukum di mana mutjahid tidak berperan dalam pembentukannya, yang termasuk sumber hukum *naqly* dan as-Sunnah.
2. Sumber *aqly*, yakni suatu sumber hukum di mana seorang mujtahid dengan akalnya dapat berperan alam pembentukannya seperti qiyas, *istihsan*, dan lain-lain.

Di sisi lain sumber hukum Islam dapat pula dibedakan dalam:

1. Sumber hukum *ashliyah*, sumber hukum yang penggunaannya tidak tergantung pada sumber yang lain, yakni Al-Qur'an dan as-Sunnah.
2. Sumber hukum taba'iyyah, sumber hukum yang penggunaannya bersandarkan pada ketentuan Al-Qur'an dan as-Sunnah seperti *ijma'*, qiyas, *istihsan*, dan lain-lain.

Hukum Islam secara garis besar mengenal dua macam sumber hukum, pertama sumber hukum yang bersifat naqliy dan sumber hukum yang bersifat aqliy. Sumber hukum *naqliy* ialah Al-Qur'an dan as-Sunnah, sedangkan sumber hukum *aqliy* ialah usaha menemukan hukum dengan mengutamakan olah pikir dengan beragam metodenya.

Ayat-ayat dalam Al-Qur'an tentang masalah hukum hanya sedikit,

[286] Istilah hukum ekonomi Islam dipakai sebagai salah satu nama matakuliah di Fakultas Hukum Universitas Airlangga beberapa waktu yang lalu, untuk menegaskan penekanan pada pendekatan syariah atas aspek-aspek hukum ekonomi.

apabila dibandingkan dengan masalah yang muncul. Allah menerangkan bahwa semua masalah terdapat dalam Al-Qur'an. Ayat hukum yang terperinci hanyalah mengenai hukum ibadah dan hukum keluarga, sedangkan masalah kebendaan, ekonomi, perjanjian, kenegaraan, hukum internasional pada umumnya merupakan pedoman pada garis besar.[287]

Salah satu aspek pengkajian ilmu Al-Qur'an ialah *asbabun nuzul* yang telah diperhatikan, dan diselidiki oleh tafsir (*mufassirin*) dan menyusun beberapa kitab yang menerangkan sebab turun ayat. Para *mufassirin* memandang, bahwa sebab-sebab turun ayat itu adalah asas bagi memahami ayat Al-Qur'an. Ayat itu diturunkan untuk menjawab sesuatu pertanyaan yang dikemukakan oleh sebagian sahabat. Sedikit sekali ayat-ayat hukum yang turun dengan tidak ada sesuatu sebab yang terjadi atau tidak ada pertanyaan yang mendahului.[288] *Asbabun nuzul* menurut al-Zarkasyiy ada dua kemungkinan, yakni adanya pertanyaan yang ditujukan kepada Nabi dan adanya peristiwa tertentu yang bukan dalam bentuk pertanyaan.[289] M.Quraisy Syihab merumuskan tentang pengertian *asbabun nuzul* dengan cara memilih peristiwanya, dan menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *asbabun nuzul* ialah peristiwa-peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat-ayat menjelaskan pandangan Al-Qur'an atau mengomentari peristiwa tadi, dan peristiwa yang terjadi setelah turunnya ayat. Peristiwa itu telah tercakup pengertian atau dijelaskan hukumnya oleh ayat-ayat yang telah turun.[290]

Hadis menurut batasan mempunyai beberapa pengertian: *jadid* (yang baru), *qarib* (yang dekat, yang belum lama terjadi), *al-habar* (warta, sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang ke yang lainnya). Hadis menurut istilah ahli *ushul hadits* ialah segala perkataan, perbuatan, dan takrir Nabi yang bersangkut paut dengan hukum. Di samping istilah Hadis dikenal pula istilah as-Sunnah yang menurut bahasa berarti jalan yang terpuji, jalan atau cara yang dibiasakan, kebalikan bid'ah, apa yang diperbuat oleh sahabat Nabi baik ada dasarnya dalam Al-Qur'an atau Hadis ataupun tidak, jalan yang ditempuh baik terpuji maupun tidak. Ulama Hadis mendefinisikan sebagai segala yang dinukilkan dari Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan, perbuatan, maupun *takrir*-nya atau selain itu as-Sunnah yang menurut pendapat kebanyakan ahli merupakan sinonim dari al-Hadits meliputi *Hadits Qauliyah*, *Hadits Fi'liyah*, *Hadits Taqririyah*, dan *Hadits Hammiyah*.

---

[287] Rachmat Djatnika, *Ibid*, h. 11.

[288] T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 79.

[289] Bandingkan dengan Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur'an*, (Surabaya: Karya Abditama, 1997), h. 35-39.

[290] M. Quraisy Syihab, *Metode Penelitian Tafsir*, (Ujung Pandang: IAIN Awaludin, 1984), h. 3.

Hadits Qauliyah adalah perkataan, yakni berupa ucapan Nabi di dalam berbagai tujuan dan permasalahan. Contohnya: "segala amalan itu mengikuti niat" (HR. Bukhari Muslim). Hadits Fi'liyah atau hadits amaliah adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan perbuatan Nabi saw. dan umatnya disuruh untuk meneladani, contohnya: "Bersembahyanglah kamu sebagaimana kamu melihatku bersembahyang" (HR. Bukhari dan Muslim dari Malik Ibn Huwarits).

Adakalanya Hadis berbentuk *taqrir*, yakni membenarkan sesuatu yang diperbuat oleh seorang sahabat di hadapan Nabi, atau diberitakan kepada beliau, dan beliau tidak menyanggah atau tidak menyalahkan serta menunjukkan bahwa beliau meridhainya. *Taqrir* juga berarti menerangkan kebaikan yang diperbuat oleh sahabat itu serta menguatkan pula. Hadits Taqririyah berhubungan dengan ketetapan seperti sikap Nabi berdiam diri tidak mengingkari atau membantah suatu perkataan atau suatu perbuatan yang diperbuat pada saat Nabi hidup dan diketahui beliau. Terkadang dengan membiarkan, tidak ada tanda menolak, merestui atau menganggap baik terhadap perbuatan itu. Nabi membenarkan ijtihad sahabat mengenai bersembahyang Ashar di Bani Quraidah: "Janganlah seseorang dari kamu bersembahyang, melainkan di Bani Quraidah (HR. Bukhari dari Ibnu Umar).

Hadits Hammimiyah merupakan Hadis yang berhubungan dengan sesuatu yang dikehendaki Nabi, tapi belum sampai diperbuatnya. Imam Syafi'i berpendapat bahwa Rasul berkehendak adalah termasuk sunah dan baik diperbuat oleh kita. Di samping itu, dikenal pula sunnah tarkiyah, yakni perbuatan-perbuatan yang ditinggalkan Nabi, tidak dikerjakannya,yang meliputi dua macam, yaitu sesuatu yang diterangkan sahabat bahwa Nabi tidak mengerjakannya, dan tidak ada keterangan bahwa Nabi mengerjakannya tentulah akan dinukilkan oleh para sahabat atau seseorang sahabat.

Hadits Qudsi ialah perkataan-perkataan yang disabdakan Nabi saw. dengan mengatakan, "Allah berfirman: Nabi menyadarkan perkataan itu kepada Allah, beliau meriwayatkan dari Allah."

Fungsi sunnah ialah memberikan penjelasan/keterangan/perincian terhdap hal yang diperkatakan dalam Al-Qur'an. Sebab pada umumnya hal-hal yang dibicarakan dalam Al-Qur'an itu bersifat global (*mujmal*) atau bersifat umum (*am*), sebagaimana dijelaskan Al-Qur'an dalam surah *an-Nahl* (16) ayat 44:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada meraka (perintah, larangan aturan dan

lain-lain yang terdapat dalam Al-Qur'an) *dan supaya mereka memikirkan.*

Ketetapan Sunnah dalam bidang hukum baik secara *mujmal* maupun secara *mufashal*, maka ketetapan hukum dalam Sunnah itu dapat dibagi dalam beberapa kategori:

1. Ketetapan Sunnah itu sesuai dengan apa yang ada dalam Al-Qur'an. Sunnah berfungsi untuk mengukuhkan ayat Al-Qur'an.
2. Ketetapan Sunnah bersifat penjelasan terhadap apa yang ada dalam Al-Qur'an yang terdiri dari:
   a. *Bayaan mujmal*: memberi penjelasan terhadap hal-hal yang bersifat mujamal, contoh: shalat, zakat, haji.
   b. *Taqyid mutlak*: memberi batasan terhadap hal-hal yang belum terbatas.
   c. *Takhsih am*: mengecualikan sesuatu dari lingkungan yang umum.
   d. *Taudihul muskil*: memberikan penjelasan pada hal yang rumit.
3. Ketetapan Sunnah merupakan ketetapan hukum yang bersifat tambahan atas hal-hal yang tidak disinggung oleh Al-Qur'an.
4. Ketetapan Sunnah itu mengubah ketetapan hukum Al-Qur'an.

Dengan demikian, as-Sunnah berfungsi sebagai:

1. Penguat hukum yang sudah ada dalam Al-Qur'an.
2. Penafsiran atau pemerinci hal-hal yang *mujmal* di dalam Al-Qur'an.
3. Memberi *taqyid* hal-hal yang terdapat dalam Al-Qur'an secara mutlak.
4. Mengecualikan (*takhsish*) terhadap ketentuan Al-Qur'an yang *am*.
5. Menetapkan dan membentuk hukum yang tak ada dalam Al-Qur'an.

Dari fungsi di atas, maka tidak mungkin terjadi kontradiksi antara Al-Qur'an dan as-Sunnah.

Pada diri Nabi ada dua kenyataan: sebagai manusia seperti kita dan sebaga rasul yang mendapat wahyu, sehingga Hadis dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu:

1. *Hadits tasyri'* ialah hadits yang bersifat penetapan ajaran agama/hukum yang wajib ditaati Hadis yang bersumber dari kerasulan Muhammad.
2. *Hadits irsyadi* ialah hadits yang bersifat bukan penetapan ajaran agama/hukum, boleh juga diartikan sebagai anjuran.

Abdul Wahhab Khallaf[291] menjelaskan bahwa Sunnah Nabi yang tidak termasuk syariat meliputi:

[291] Abdul Wahhab Khlaf, *Sumber-sumber Hukum Islam*, terjemahan Bahrun Abu Bakar dan Anwar Rasyidi, (Bandung: Risalah, 1984), h. 58-61.

- yang bersumber dari Rasulullah yang sifatnya manusiawi.
- yang bersumber dari Rasulullah yang sifatnya pengetahuan manusia, kepintaran dan percobaan tentang masalah dunia.
- Yang bersumber dari Rasulullah dan terdapat dalil yang menunjukkan kekhususan bagi Nabi di samping bukan tuntutan syariat yang umum, kebolehan Nabi beristri lebih dari empat pada Al-Qur'an membatasi sampai empat istri.

Hadis populer tentang *muadz* yang dijadikan sebagai landasan argumen pembolehan ijtihad sebagai sumber pengetahuan dan hukum dalam Islam. Ijtihad tetap didasarkan pada epistemologi yang utama, Al-Qur'an dan Sunnah.

Salah satu sumber hukum sebagai metode ijtihad ialah *ijma'*. Arti dasar dari kata *ijma'* ialah mengumpulkan, menyatukan, menghimpun, berkumpul, bersatu, berhimpun, atau menarik bersama-sama. A. Hasan menjelaskan bahwa kata *ijma'* juga digunakan pada mulanya untuk mengikat jadi satu puting susu unta betina dengan sebuah tali. Membuktikan bahwa istilah itu mengandung akar makna menyatukan benda-benda yang terpisah. *Ijma'* juga berarti menyusun dan membereskan sesuatu yang sebelumnya bercerai-berai, sebagai suatu pendapat yang ditentukan, ditetapkan atau diputuskan oleh seseorang. Oleh karena itu, berarti menentukan, menetapkan atau memutuskan perkara agar menjadi benar-benar beres, setelah belum juga beres dalam pikiran, atau setelah memikirkan segala akibatnya.

Menurut ahli *ushul fiqh*, *ijma'* ialah kesepakatan para imam mujtahid di antara umat Islam pada suatu masa setelah Rasulullah wafat, terhadap hukum *syara'* tentang suatu maslah atau kejadian.[292] Unsur-unsur *ijma'*, yaitu:[293]

1. Adanya sejumlah mujtahid ketika terjadinya suatu kejadian, lantaran kesepakatan tidak mungkin terjadi tanpa adanya beberapa pandangan atau pendapat dengan masing-masing terdapat kesesuaian.
2. Adanya kesepakatan secara umum dari semua mujtahid umat Islam di seluruh dunia terhadap hukum *syar'i* tentang suatu masalah atau kejadian pada waktu terjadinya.
3. Kesepakatan itu diikuti dengan pendapat pribadi mereka secara jelas mengenai suatu kejadian, baik yang ditampilkan secara *qauly* maupun *fi'ly* menampilkan secara individu, dan setelah pendapat-pendapat mereka terkumpul tampak jelas melahirkan kesepakatan atau menampilkan pendapatnya secara kelompok.

[292] Abdul Wahhab Khlaf, *Kaidah-kaidah hukum Islam* ..., h. 62.
[293] *Ibid.*, h. 52-63.

4. Kesepakatan semua mujtahid itu dapat diwujudkan dalam suatu hukum kesepakatan mayoritas tidak bisa dijadikan *hujjah* syariah secara pasti yang dikuatkan.

Ijma' dapat dibagi dalam dua bagan jika dilihat dari segi cara melakukan ijtihad, sebagai berikut:[294]

1. *Ijma'* syarih, suatu kesepakatan para mujtahid pada suatu masa terhadap hukum suatu kejadian atau peristiwa dengan menyajikan pendapat masing-masing secara jelas yang dilaksanakan dengan memberikan fatwa atau keputusan.
2. *Ijma'* sukuty, ialah sebagian mujtahid pada suatu saat mengemukakan pendapatnya secara jelas tentang suatu kejadian yang dilaksanakan dengan cara memberi fatwa atau keputusan dan mujtahid lainnya tidak menanggapi pendapat itu dalam hal persamaan atau perbedaannya. *Ijma'* ini tidak dapat dijadikan *hujjah*.

Ijma' terbagi dalam dua macam, jika ditinjau dari segi *qath'i* dan *zhanni* dalam hukum, yakni :[295]

1. *Ijma' qath'i* dalam hukumnya yaitu *ijma' sharih*, tidak boleh diadakan *ijma'* lagi.
2. *Ijma' zhanni* dalalahnya terhadap suatu hukum, yaitu *ijma' sukuty*, dan dimungkinkan lagi diadakan ijtihad.

Ijma' haqiqi yang wajib dipatuhi dan tidak boleh dijadikan objek ijtihad oleh mujtahid sesudahnya. Hal ini dikarenakan hukum yang telah ditentukan mengenai suatu kejadian itu berdasarkan *ijma'* adalah hukum *syara'* yang pasti dan tidak boleh ditentang atau dihapuskan.[296]

Maslahah mursalah merupakan sumber hukum Islam yang lain yang mempunyai kemiripan dalam doktrin *utility* dalam hukum yang pertama kali dikemukakan oleh Jeremy Bentham.[297] Berdasarkan doktrin ini hukum harus memberikan sebanyak mungkin kebahagiaan kepada sebagian besar orang. Istilah sendiri merupakan suatu metode berijtihad yang populer dan paling tepat dijadikan sandaran pembenar guna menyokong keputusan yang berorientasi pada pembenaran tingkah laku yang sudah umum dan dianggap benar. Eksistensi masalah mursalah erat kaitannya dengan tujuan syariat Islam yang di samping menentukan hukum dengan tujuan untuk mewujudkan maslahat (kebaikan) dan menghindarkan maf-

[294] Abdul Wahhab Khlaf, *Kaidah-kaidah hukum Islam* ..., h. 71.
[295] *Ibid.*, h. 72.
[296] *Ibid.*, h. 64.
[297] P. Van Dijk *et al. Van Apeldorn's Inleiding tot de Studie van het Nederlandse Recht* (Zwolle: W.E.J. Tjeenk Wellink, 1985), h. 16.

sadah (kerusakan).[298]

Khozim Siraj membagi *mashalih* (maslahat) dalam tiga bagian, yakni:

1 Adanya dalil hukum yang memperbolehkan penggunaan maslahat, di antaranya menjaga keselamatan seseorang, menjauhi harta yang diharamkan memakannya secara batil.
2. Adanya dalil yang membatalkannya, contohnya menyerahkan kepada musuh. Kemaslahatan dari tindakan ini adalah menjaga jiwa dari kematian, tetapi kemaslahatan ini tidak dibenarkan dan dibatalkan demi kemaslahatan yang lebih jelas, yaitu menjaga memuat dengan suatu kemulyaan dan kewibawaan.
3. Adanya dalil hukum yang tidak menganjurkan dan tidak melarang sesuatu yang dianggap maslahat, yang dikenal dengan *mashalih mursalah*. Contoh: keputusan para sahabat Nabi tentang kewajiban pengusaha untuk memberi ganti rugi atas barang order yang rusak.

Disebut dengan maslahat karena terdapat manfaat dan menolak bahaya. Dikatakan dengan *mursalah* dikarenakan dalam syariat Islam tidak ada anggapan yang menetapkan atau menolak. Dengan kalimat lain maslahat tidak mempunyai dasar yang membenarkan atau melarangnya dengan syariat Islam. Ulama *ushul* sebagian ada memberi istilah dengan maslahat, dan para ulama Hanabilah menggunakan istilah *istishlah*. *Istishlah* ialah menetapkan suatu hukum bagi masalah yang tidak ada *nash*-nya dan tidak ada *ijma'* berdasarkan kemaslahatan murni, dan tidak dibatalkan oleh syariat.[299] Dengan kalimat lain, *istishlah* adalah menarik kesimpulan hukum suatu maslahat yang tidak *nash*-nya dan tidak ada *ijma'* berdasarkan maslahat yang tidak ada dalilnya dari pihak *syari'*, baik yang membenarkan atau menyalahkan.[300]

Golongan yang menggunakan *istishlah* sebagai *hujjah* menggunakan argumentasi sebagai berikut:

1. Hukum-hukum syariat itu ditetapkan hanya untuk mengatasi dan mencapai maslahat manusia, atau untuk menarik manfaat atau mencegah bahaya. Jika terdapat suatu masalah yang tidak terdapat penegasan hukumnya melalui *nash*, *ijma'*, atau qiyas, maka keputusan hukumnya ditinjau berdasarkan sesuatu yang bisa melahirkan maslahat.
2. Syariat Islam ditegakkan di atas realitas kemaslahatan manusia dengan cara mencari kebaikan, dan menolak kerusakan. Hal ini telah ditunjuk berbagai dalil *qath'i*, maka di mana terdapat kemaslahatan,

[298] Syarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1993), h. 179.
[299] Khozin Siraj, *Aspek-aspek Fundamental Hukum Islam*, (Yogyakarta: FE UII 1981), h. 98-99.
[300] Abdul Wahhab Khlaf, *Sumber-sumber Hukum Islam* ..., h. 124-128.

di sanalah syariat Allah.

3. Para sahabat telah ber-*ijma'* untuk ber-*hujjah* dengan *maslahah mursalah*, di mana tidak ada dalil sama sekali yang membatalkan dan meringankannya, yaitu ketika mereka menetapkan hukum-hukum untuk merealisasi kemaslahatan manusia secara mutlak tanpa memerlukan dali tertentu untuk mengakui kemaslahatan tersebut.

Di samping golongan yang memakai *maslahah mursalah* terdapat pula golongan yang menolaknya dengan alasan-alasan tertentu.

Menurut al-Ghazali, maslahat yang merupakan tegaknya syariat ada tiga macam, yaitu:[301] *maslahah dharuriyah*, *maslahah hajiyah*, dan *maslahah taksiniyah/takmiliyah*. *Maslahah dharuriyah* adalah perkara-perkara yang menjadi tempat tegaknya kehidupan manusia, apabila ditinggalkan, maka rusaklah kehidupan dan merajalela kerusakan dan timbul fitnah dan kehancuran yang hebat. Perkara-perkara ini dapat dikembalikan pada lima perkara pokok yang harus dipelihara, yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, seperti kewajiban jihad, meng-*qishash*, meninggalkan *khmar*, menjauhi zina, dan menjauhi pencurian.

Maslahah hajiyah ialah perkara-perkara yang diperlakukan manusia untuk menghilangkan dan menghindarkan dirinya dari kesempitan dan kesulitan. Apabila perkara ini tidak ada, maka peraturan hidup manusia tidak sampai rusak. Keresahan dan kehancuran tidak sampai bertebaran, tetapi kehidupan akan berlangsung tanpa adanya diliputi kesukaran, kesulitan, dan kesempitan, serta tidak adanya keleluasaan dan kemudahan, termasuk dalam kategori ini adalah hukum *rukhshah*. Adapun *maslahah takmiliyah* adalah perkara-perkara penyempurna yang dikembalikan kepada harga diri, kemuliaan, akhlak dan kebaikan, adat istiadat (sopan santun) yang sekiranya semua itu tidak ada, tidak sampai merusakkan tatanan hidup dan manusia tidak akan diliputi kesempitan dan kesulitan, tetapi jika tidak ada perkara ini, maka kehidupan menjadi sunyi dari kemuliaan, kecantikan, dan kesempurnaan. Sumber hukum yang lain yang sering didiskusikan ialah adat atau *'urf*. Perkataan "*ma'ruf*" dan *'urf* kerap dipautkan sesuatu hukum dengan kata *ma'ruf* dan *'urf*. Kata *'urf* disebut sebanyak dua kali dalam Al-Qur'an, sedangkan kata *ma'ruf* disebut sebanyak 38 kali, di antaranya pada surah *al-Baqarah* ayat 2 dan 229, surah *an-Nisaa'* ayat 19 dan 114, serta surah *ath-Thalaq* ayat 2 dan 6. *'Urf* merupakan bagian dari adat, karena kebiasaan merupakan suatu hal yang diulang-ulang. Perbuatan yang diulang-ulang sehingga mudah untuk dilakukan dan berat untuk ditinggalkan dinamakan kebiasaan atau adat. Sebagai suatu kebiasaan yang dikerjakan seseorang, atau dikerjakan oleh

[301] Syarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam* ..., h. 180-184.

masyarakat. Kebiasaan perorangan disebut "adat *jama'iyah*" dan istilah *'urf* hanya tepat untuk istilah yang kedua ini (adat jama'iyah).[302]

Abdul Wahhab Khallaf mengartikannya dengan sesuatu yang dikenal oleh khalayak ramai di mana mereka bisa melakukannya, baik perkataan maupun perbuatan. Secara garis besar *'urf* terbagi menjadi dua jenis, yakni:

1. '*Urf shahih*, adalah suatu hal yang sudah dikenal oleh masyarakat yang pelaksanaannya tidak bertentangan dengan *nash*, tidak melupakan *maslahah* (kebaikan) dan tidak menimbulkan *mafsadat*, termasuk dalam jenis ini di antaranya adalah kebiasaan mewakafkan barang bergerak, mahar sebagian terutang, serta pemberian hadiah dari pengantin putra kepada pengantin putri yang bukan termasuk mahar.[303]
2. *'Urf fasid* ialah sesuatu yang sudah dikenal banyak orang, tetapi bertentangan dengan syariat Islam atau keadaannya memang dapat mengundang keburukan atau melupakan kebaikan,[304] atau menurut istilah Hasbi ash-Shiddieq, ialah menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Abdul Wahab Khallaf berpendapat bahwa para mujtahid tidak perlu memperhatikan *'urf fasid* dalam ijtihadnya atau dalam fatwanya, demikian juga hakim tidak perlu mengakuinya di dalam memutuskan suatu hukum.[305]

'Urf juga bisa dibagi dalam *'urf qauly* dan *'urf amaly*. *'Urf amaly* terkait dengan perbuatan, misalnya kebiasaan jual-beli dengan saling menyerahkan tanpa menucapkan serah terima (ijab kabul). Hukum-hukum *ijtihadiyah* yang ditentukan berdasarkan *'urf* akan mengalami perubahan jika *'urf* yang menjadi dasar mengalami perubahan. Perubahan-perubahan atas hukum yang dibina atas *'urf* berubah menurut masa dan tempat, asal tetap dalam bidang-bidang perbuatan yang diperbolehkan.[306] Dalam fikih terdapat hukum yang didasarkan kepada *'urf* yang terdapat hukum yang didasarkan kepada *'urf* yang terdapat pada masa imam mazhab. Para ahli hukum Islam berijtihad dengan menggunakan *'urf* dengan berdasarkan pada:

1. Firman Allah dalam surah *al-Baqarah* ayat 2, yang artinya: *dan ayah berkewajiban memberikan makan dan pakaian kepada para ibu anaknya dengan cara yang ma'ruf*. Maka *ma'ruf* di sini maksudnya adalah yang layak menurut adat kebiasaan.
2. Firman Allah dalam surah al-A'rab ayat 199, yang artinya: *jadilah*

[302] Khozin Siraj, *Aspek-aspek Fundamental Hukum Islam* ..., h. 103.
[303] Abdul Wahhaf Khlaf, *Sumber-sumber Hukum Islam* ..., h. 207.
[304] *Ibid.*
[305] T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir* ..., h. 477.
[306] *Ibid.*, h. 473.

engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari orang yang bodoh.

3. Sunnah Nabi saw. bersabda: "Apa yang dipandang baik oleh kaum Muslim, maka baik juga di sisi Allah" (HR. Imam Ahmad).
4. Sunnah Nabi SAW telah berkata kepada Hindun, istri Abu Sufyan, ketika ia mengadu kepada beliau tentang kebakhilan suaminya terhadap dirinya yang berkaitan dengan nafkah.
5. Ada beberapa Hadis yang berdasarkan adat kebiasaan, misalnya gandum sebagai alat yang diukur dengan takaran. Banyak Hadist Taqririyah, sunah yang berupa sikap diam nabi yang ditetapkan berdasarkan adat yang baik, kemudian menjadi bagian adat kebiasaan umat Islam yang berdasarkan kepada sunnah.

Di dalam hukum Islam terkadang juga memperhatikan adat bangsa Arab yang berlaku yang memang mengandung nilai keadilan dan universal, yang kemudian dimasukkan ke dalam konsepsi Islam. Pengukuhan terhadap istiadat bangsa Arab hal itu telah menjadi adat istiadat mereka, tetapi karena mengandung nilai keadilan dan universal, misalnya syarat *kafaah* (kesederajatan) dalam perkawinan, wali nikah berdasarkan *ashabah* (ahli waris laki-laki) juga dalam hal kewarisan *ashabah* dipakai sebagai jalur pokok.[307]

'Urf dapat diterima sebagai salah satu sumber hukum *ijtihadiyah* jika memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1. Hendaknya *'urf* tersebut bersifat umum dalam pergaulan masyarakat. Benar-benar menjadi kemantapan umum dalam masyarakat dan dijalankan terus-menerus secara kontinu. Seandainya mereka kadang-kadang meninggalkannya, maka *'urf* tidak dapat dipakai. Hal-hal yang dianggap sebagai adat harus terjadi berulang-ulang dan tersebar luas dalam kaidah umum. Di dalam kitab *Al-Asyabah Wan–Nazair* dan di dalam Pasal 41 dan 42 *Al-Majallah* dinyatakan: "Adat kebiasaan hanya boleh dianggap sebagai aturan hukum apabila terjadi terus-menerus atau sudah menjadi umum." Pengertian harus didasarkan kepada kekaprahan dan bukan pada yang jarang terjadi.[308]
2. *'Urf* harus diterima oleh perasaan dan akal sehat serta diakui oleh pendapat umum.[309]
3. *'Urf* harus tidak bertentangan dengan *nash* yang *qath'i* (pasti), apabila Urf tersebut bertentangan dengan *nash* yang umum yang ditetap-

[307] Abdul Wahhab Khlaf, *Sumber-sumber Hukum Islam* ..., h. 207.

[308] Sobhi Mahmassani, *Falsafah Hukum dalam Islam*, terjemahan Aghmad Sudjono, (Bandung: Almaarif, 1981), h. 196.

[309] *Ibid*., h. 195.

kan dengan dalil *dzhanni* (dugaan), baik di dalam ketentuan hukumnya maupun penunjukan dalilnya, maka dalam hal ini *'urf* berfungsi sebagai *takhsis* (pengecualian) daripada dalil *dzhanni*.[310] Berdasarkan atas ketentuan bahwa adat kebiasaan hanya boleh dijadikan alasan hukum apabila tidak bertentangan dengan ketentuan *nash*, maka kebiasaan itu tidak boleh dianggap berlaku apabila di dalam syariat ada ketentuan *nash* yang berbeda dengan kebiasaan tersebut.

4. *'Urf* telah benar-benar ada pada saat hukum ijtihadiyah dibentuk
5. *'Urf* tidak dihalangi oleh syarat tertentu, sebagaimana ditulis oleh Sobhi Mahmassani. Suatu kebiasaan tidak boleh diterima apabila di antara dua belah pihak terdapat syarat yang berlainan, sebab kebiasaan itu kedudukannya sebagai implisit syarat yang sudah dengan sendirinya. Oleh karena itu, maka tentunya tidak boleh berlaku lagi di sebabkan adanya syarat yang terang.
6. *'Urf* hanya berlaku semasanya, tidak dibenarkan *'urf* yang datang kemudian. Sebagai contoh dalam hal mewakafkan tanah harus didasarkan pada *'urf* saat ada ikrar wakaf itu, walaupun bertentangan dengan *'urf* yang datang kemudian.[311]

Sumber hukum di atas merupakan sebagian besar dari sumber hukum Islam lain yang tidak diperinci. Serangkaian sumber hukum yang mengutamakan olah pikir ini terkait erat dengan istilah "fikih" yang memunculkan beragam aliran dalam hukum Islam. Dan beragam perkembangan penerapan hukum Islam di berbagai kawasan dunia, tidak terkecuali Indonesia.

Para ahli membagi perkembangan *tasyri'* islami dalam beberapa periode:

1. Periode Nabi.
2. Periode Khulafaur Rasyidin.
3. Periode Daulah Amawiyah.
4. Periode Daulah Abbasiyah.
5. Periode kemerosotan/kemandekan.
6. Periode kebangkitan.

Dalam sejarah agama Islam, tatkala Islam mulai berkembang di Madinah, agama, politik, hukum, dan ekonomi serta aspek lainnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.[312] Masa Khulafaur Rasyidin yang dimulai dari masa Abu Bakar ash-Shiddiq memerintah sepening-

[310] Syarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam* ..., h. 209.

[311] *Ibid.*, h. 211.

[312] W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Stateman*, (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 92-95.

gal Nabi disebut dengan masa penetapan tiang-tiang. Pada masa itu dimulailah pengumpulan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Pada masa selanjutnya di bawah kepemimpinan Umar bin Khattab seiring dengan perkembangan komunitas Islam, gebrakan banyak dilakukan seperti penyusunan administrasi pemerintahan, pajak, *kharaj*, peradilan, perkantoran, dan kalender. Umar bin Khattab dikenal sebagai *imam al-mujtahidin* dengan beberapa hasil ijtihadnya. Umar juga dikenal sebagai penakluk, negarawan, pembaru, pembawa hukum, dan pemimpin spiritual sekaligus.[313] Pengumpulan Al-Qur'an dalam satu mushaf dengan *qiraah* yang sama rampung dalam masa kepemimpinan Usman bin Affan. Ali bin Abi Thalib sebagai pengganti Usman bin Affan terkenal sebagai *qadhi*.

Pada masa Khulafaur Rasyidin terdapat beberapa fukaha yang masyhur, di antaranya Abdullah Ibn Abbas, Zaid Ibn Tsabit, Abdullah Ibn Umar di Madinah, Abdullah Ibn Mas'ud di Kufah, Abdullah Ibn Amr Ibn Ash di Mesir, Sayyidah Aisyah, Abu Musa al-Asy'ari, dan Mu'adz bin Jabal.[314] Para ulama menulis bahwa dasar tasrin islami pada masa Khulafaur rasyidin ialah Al-Qur'an, as-Sunnah, qiyas, dan *ijma'*.

Pada masa Dinasti Muawiyah yang dimulai pada 41 H (661 M) sampai kejatuhan Daulah Amawiyah di Damsyk pada 132 H (750 M), dikenal sebagai masa pembentukan fikih islami, yaitu ilmu *furu' sya'riah* dan hukumnya yang diambil dari dalil-dalil yang tafsili. Pada masa ini telah dimulailah penafsiran Al-Qur'an, pengumpulan Hadits, munculnya ilmu-ilmu Al-Qur'an dan ilmu-ilmu hadits. Para fukaha meletakkan peraturan dasar yang diambil dari Al-Qur'an, As-Sunnah, *ijma'*, dan qiyas, dan mereka terbagi dalam dua aliran besar.

Pertama, Aliran Hijaz, yang dikenal sebagai kelompok *al-ra'yi*, karena terpengaruh masyarakat baru dan fukahanya cenderung menggunakan qiyas. Dalam fikih mereka mengikuti fikih sahabat Abdullah Ibn Mas'ud dan tabiin Ibrahm an-Nakkha'i. Adapun dari kalangan Syiah dikenal Imam Jafar al-Shadiq.

Pada masa Abbasiyah dikenal sebagai masa keemasan dengan perkembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan dengan munculnya gerakan penerjemahan beragam ilmu dari berbagai bahasa. Ilmu tafsir, ilmu Hadis, ilmu fikih, ilmu *ushul fiqh* dan ditulis pulalah kitab-kitab dalam hal *furu' fiqh*. Fukaha Sunni terbagi dalam dua kelompok besar yakni ahli *ra'yi* di Irak yang ditokohi Abu Hanifah dan ahli hadits di Hijaz yang

[313] Syibli Nu'man, *Al Farooq: Life of Omar the Great, Second Caliph of Islam*, terjemahan Karsidjo Djojosuwarno, (Bandung: Pustaka, 1981) h. 8.

[314] Rachmat Djatnika, "Perkembangan Ilmu Fikih di Dunia Islam", dalam Eddi Rudiana Arif, *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 4–5.

ditokohi Malik Ibnu Anas. Dalam perkembangannya muncul mazhab-mazhab Sunni dan Syiah yang besar seperti Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali dari kalangan Sunni, serta Imamiyah, Zaidiyah, dan Ismailiyah dari kalangan Syah.

Para ilmuwan mulai dari membincangkan sesuatu secara mendalam. Pengkajian untuk membuat kaidah-kaidah untuk menetapkan hukum dengan mencarinya dari *nash*. Usaha membuat ilmu *ushul fiqh* untuk memperkuat hukum yang telah pernah dikutip dari para imam mazhab. Seperti apa yang telah dikutip para pengikut Abu Hanifah dari Muwatha'. Perintis penyusunan penelitian dan kaidah-kaidah ilmu dalam suatu kumpulan tersendiri ialah Imam Muhammad bin Idris Asy Syafii dalam *Ar-Risalah*. Upaya ini diikuti para ulama sesudahnya dengan upaya menyusun, menyempurnakan, dan mensistematisasikannya. Menurut Ali Hasbullah pengkajian para ulama dalam *ushul fiqh* melalui tiga model, yakni:[315]

1. Metode kaum *mutakkalimin*, melalui penelitian kaidah secara logis dan menetapkannya berdasarkan kekuatan alasan logika dan *naql*, tidak terikat kepada sekte tertentu dan tak terpengaruh oleh hukum *furu'* tertentu. Metode ini diikuti oleh sebagian besar ahli *ushul* Syafi'iyah.
2. Metode Hanafiyah melalui penelitian kaidah-kaidah didasarkan kutipan masalah *furu'* para imam mazhab. Apabila kaidah bertentangan dengan masalah *furu'*, maka kaidah tersebut diubah dan ditetapkan sesuai kehendak *furu'*. Penetapan pokok berdasarkan *furu'*-nya dikutip dari imam mereka.
3. Metode campuran melalui penelitian kaidah-kaidah dan menjelaskan alasan-alasannya seperti *Tankihul Ushul* karya Shadrusy Syariah, *Jamal Jawami* karya Tajuddin al-Subuki al-Syafii, *At-Tharir* karya al-Kamal bin al-Human al-Hanafi, *Al-Muwafaqat* karya Abu Ishaq al-Syatib, *Irsyadul Fuhul illa Tahqiq al-Haq min ilmi Ushul* karya Muhammad bin Ali Syaukani, dan *Ushul Fiqh* karya Syaikh Muhammad Hudlori.

Setelah masa keemasan Daulah Abbasiyah luluh lantak karena berbagai persoalan teritorial dan politis, ilmu fikih mulai merosot perkembangannya. Masa kemerosotan lambat laun mulai menghilang dengan muculnya gebrakan dari Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn al-Qayiyim al-Jauziyah yang mulai memerangi khurafat, bid'ah, serta aktif menganjurkan pemahaman syariat dengan penggunaan akal atau dengan kata lain mempertajam ijtihad.[316]

[315] Ali Hasbullah, *Ushul al-Tasyri' al Islamiy*, terjemahan Muhammad Thib, (Yogyakarta: Fakultas Syariah UII, t.th.), h. 6-11.

[316] *Ibid.*, h. 7.

B. PRINSIP HUKUM ISLAM

Sesuai dengan sunnah yang menyebutkan bahwa Islam adalah rahmat bagi seluruh alam, maka hukum Islam dapat diterapkan dalam semua masa, untuk semua bangsa karena di dalmnya terdapat cakupan yang beitu luas dan elastisitas untuk segala zaman dan tempat. Hal ini dikarenakan hukum Islam berdiri atas dua model:

1. Hukum Islam memberikan prinsip umum di samping aturan yang mendetail yang diberikan oleh Sunnah sebagai tafsir dari Al-Qur'an, dengan penetapan hal-hal yang seluas-luasnya dan membuka pintu yang selebar-lebarnya buat kemajuan peradaban manusia.[317]
2. Hukum Islam yang mengandung peraturan-peraturan yang terperinci dalam hal-hal yang tidak terpengaruh oleh perkembangan masa, seperti dalam masalah mahram, ibadah, harta, warisan.[318]

Hak-hak dan kewajiban setiap manusia menurut hukum Islam dapat dibagi dalam empat kategori, yaitu hak Allah Swt. yang harus dipenuhi manusia, hak diri sendiri, hak manusia lain, serta hak makhluk lain dan benda-benda potensial yang dikaruniakan untuk kemanfaatan hidup manusia.[319]

1. Hak-hak Allah Swt., yakni:
   a. Manusia harus beriman kepada-Nya secara benar;
   b. Wajib bagi manusia untuk menerima dan mengikuti petunjuknya;
   c. Manusia harus taat dan patuh kepada-Nya dengan jujur tanpa ragu;
   d. Manusia harus menyembah-Nya.

   Hak-hak ini harus didahulukan atas hak-hak yang lain, bahkan kadang-kadang penunaiannya dengan mengorbankan hak-hak yang dimiliki bagian lain.
2. Hak-hak diri sendiri. Manusia memiliki hak-hak tertentu dan merupakan kewajiban dari manusia lain untuk menunaikannya dengan baik. Dengan hak inilah manusia dapat menjadi dirinya sendiri.
3. Hak-hak manusia lain. Dalam pemenuhan hak pribadi tidak boleh merugikan hak-hak orang lain. Hukum Islam menerapkan keseimbangan antara hak-hak pribadi dengan hak-hak orang lain.
4. Hak-hak makhluk lain. Semua ciptaan Tuhan memiliki hak tertentu terhadap manusia.

---

[317] Nasruddin Razak, *Ibid.*, h.72.

[318] *Ibid.*

[319] Abu A'la al-Maududi, *Dasar-dasar Aqidah Islam*, terjemahan Elwin Siregar, (Jakarta: Media Dakwah, 1986), h. 172-197.

Sjechul Hadi Permono dalam *Formula Zakat: Menuju Kesejahteraan Sosial*, menjelaskan bahwa semua ajaran Islam berpokok pada tiga pokok ajaran, yaitu asas akidah, asas akhlak dan asas syariah, asas *tasyri'iyah* dan asas maslahat. Asas akidah, asas ini menyangkut keesaan Allah atau tauhid sebagai fondasi ajaran Islam.[320] Dari asas ini dapat dikeluarkan beberapa prinsip, yakni:

1. Prinsip Allah sebagai pemilik hakiki, berarti manusia berkedudukan sebagai khalifah yang dianugerahi harta benda sebagai amanah untuk dikelola sesuai dengan aturan-aturan dari pemilik yang hakiki.
2. Prinsip alam semesta untuk kepentingan manusia sebagai khalifah.
3. Prinsip profesionalisme, prinsip ini harus dimiliki manusia dalam mengelola alam semesta dalam rangka memperoleh rezeki yang baik dan mencari kemanfaatan karunia Allah.

Asas akhlak berkaitan dengan perilaku yang harus dilakukan manusia sebagai khalifah. Asas *tasyri'iyah* atau asas legislasi, prinsip ini menekankan bahwa dalam rangka mencapai kemaslahatan dan kesejahteraan sosial harus berperilaku sesuai dengan ketentuan-ketentuan syariah yang digariskan ulama mujtahidin dengan berlandaskan pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Asas *maslahah*, prinsip ini merupakan cita-cita atau tujuan syariat, dalam rangka memelihara dan melindungi lima hal bersifat menyeluruh atau *al-muhafazhah ala al-kulliyatul khams*, yaitu terdiri dari:

1. *Hifzh ad-din*, terjamin tegaknya hak atas beragama dan kebebasan beragama.
2. *Hifzh an-nafs*, terjamin hak untuk hidup.
3. *Hifzh al-nasl*, terjamin hak untuk berkembang biak.
4. *Hifzh al'-aql*, kebebasan berpikir, berpendapat, pendidikan, dan pengajaran.
5. *Hifzh al-mal*, kebebasan untuk bekerja, mendapat pekerjaan, mengelola dan eksploitasi sumber daya alam, serta hak untuk memiliki harta benda.

Tujuan hukum Islam terbagi atas tiga kategori. *Pertama*, tujuan primer yang disebut *al-dharuriyat*, yakni tujuan hukum untuk menjamin kelangsungan hidup dan kebutuhan primernya. Tujuan hukum primer, yaitu:

1. Memelihara agama (*hifdz al-din*).
2. Memeihara jiwa (*hifdz al-nafs*).
3. Memelihara akal (*hifdz al-'aql*).

[320] Sjaichul Hadi Permono, *Formula Zakat*: *Menuju Kesejahteraan Sosial*, (Surabaya: Aulioa, 2005), h. 39-44.

4. Memelihara keturunan dan kehormatan (*hifdz al-irdl*).
5. Memelihara harta (*hifdz al-mal*).

Menurut Rachmat Djatnika, dalam menghadapi problema yuridis yang muncul dalam hukum Islam harus bertitik tolak pada prinsip tauhid. Prinsip tauhid merupakan setrum akidah islamiyah yang melandasi seluruh aspek kehidupan termasuk aspek hukum. Prnsip lain sebagai penjabaran prinsip pokok:

1. Prinsip masing-masing hamba berhubungan langsung dengan Allah.
2. Prinsip menghadapkan *Khitab* pada akal.
3. Prinsip memagari akidah dengan *akhlakul karimah*.
4. Prinsip menjadikan segala macam beban hukum demi kebaikan jiwa dan kesuciannya.
5. Prinsip keselarasan antara agama dan dunia dalam memiliki hukum.
6. Prinsip persamaan.
7. Prinsip menyerahkan masalah *ta'zir* kepada pertimbangan penguasa/ hakim.
8. Prinsip toleransi.
9. Prinsip kemerdekaan.
10. Prinsip *ta'awun*.[321]

Yahya S. Praja berpendapat bahwa prinsip-prinsip pemikiran islami yang dapat dinyatakan sebagai landasan bagi pemikiran filsafati yang memerangi pengembangan hukum Islam, yang meliputi:[322]

1. *Prinsip tauhidullah*. Prinsip ini bertolak dari suatu "kaidah agung" tentang ilmu yang menyatakan bahwa ilmu apa pun juga memiliki dua sifat: (a) ilmu yang bersifat objektif; dan (b) ilmu yang bersifat subjektif yaitu ilmu kita tentang sesuatu yang bergantung kepada adanya pengetahuan si subjek tentang objek yang diketahuinya atau tergantung kepada pengetahuan si subjek itu.
2. Prinsip *al-ruju ila Al-Qur'an wa al-sunnah.* Prinsip ini dibangun atas dasar teori fitrah yang menyatakan bahwa fitrah adalah potensi inheren dalam diri manusia sejak ia dilahirkan. Manusia sejak lahir memiliki daya-daya atau potensi yakni potensi *quwwat al-aqli*, potensi *quwwat al-syahwah*, dan *quwwat al-ghadhab*.
3. *Prinsip muwafaqat al-sharih al-mangul lisahih al-ma'qul,* persesuaian antara wahyu yang *sharih* dengan akal yang sahih.
4. Prinsip *al'-adl al-mizan al-qisth,* keadilan. Terminologi *al'-adl al-mizan al-qisth* dalam Al-Qur'an diartikan dalam tradisi salaf sebagai mo-

[321] Rachmat Djatnika, "Perkembangan Ilmu Fikih di Dunia Islam" ..., h. 12.
[322] Juhaya S. Praja, "*Pengantar Filsafat Hukum Islam*", makalah, 1995, h. 2–6.

derasi atau keseimbangan antara kemestian ideal dan kenyataan aktual, kemestian yang harus dilaksanakan dengan kenyataan yang dihadapi manusia.

5. Prinsip *al-haqiqah fi al-a'yan la'fi al-adzhan,* hakikat kebenaran itu terletak dalam alam empiris bukan dalam alam pikiran. Islam ditujukan sebagai rahmat bagi sekalian alam.
6. Prinsip *inna ushuladdin wa furu'aha qad bayyanaha al-Rasul.* Sesungguhnya pokok-pokok agama dan cabang-cabangnya telah dijelaskan oleh Rasul-Nya. Prinsip ini menghendaki agar pengertian-pengertian agama yang telah jelas di zaman rasul tidak perlu lagi akal untuk ikut serta menentukan lain.

Lebih lanjut dijelaskan bahwa dalam kajian hukum Islam prinsip di atas mewarnai bidang-bidang kajiannya, misalnya dalam bidang muamalah, dikenal asas *an-taradhin*, yakni suka sama suka yang tidak boleh bertentangan dengan prinsip tauhid. Apabila pernyataan suka sama suka itu berlawan dengan hukum Allah, maka batal dengan sendirinya. Dalam bidang hukum perkawinan (fikih munakahat) mengenal asas *kafaah*, yakni keserasian dua calon pengantin, yang merupakan penerapan dari prinsip *al'-adl, al-qisth*, dan *al-mizan.* Sementara saksi, akad, dan sebagainya merupakan penerapan dari prinsip-prinsip lainnya. Dalam hukum kewarisan dikenal asas *ijbari*, artinya setiap orang Muslim harus dipaksa melaksanakan aturan kewarisan berdasarkan *fari'id,* sebagai konsekuensi logis dari pengakuannya sebagai Muslim.

Menurut Masjfuk Zuhdi dalam bukunya *Pengantar Hukum Syariah,* asas hukum Islam ialah:[323]

1. Meniadakan kesempitan dan kesukaran, hukum Islam memberikan dispensasi berupa hukum *rukhshah* pada saat menghadapi keadaan darurat/terpaksa atau hajat.
2. Sedikit pembebanan, kewajiban agama kepada manusia tidak menyulitkan dan menyusahkan.
3. Bertahap dalam menetapkan hukum.
4. Sejalan dengan kepentingan/kemaslahatan umat manusia.
5. Mewujudkan keadilan.

Adapun prinsip hukum Islam menurut Masjfuk Zuhdi ialah:[324]

1. Tauhid.

[323] Menurut Masjfuk Zuhdi, asas hukum Islam ialah suatu kebenaran yang menjadi pokok dasar atau tumpuan hukum Islam, lihat dalam Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syariah*, (Jakarta: Toko Gunung Agung, 1995), h. 21-33.

[324] Menurut Masjfuk Zuhdi, prinsip hukum Islam ialah cita-cita yang menjadi pokok dasar landasan hukum Islam. Lihat lebih lanjut dalam Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syariah*, h. 33-43.

2. Berkomunikasi langsung dengan Allah tanpa perantara.
3. Menghargai fungsi akal.
4. Menyempurnakan iman, menjadikan kewajiban untuk mebersihkan jiwa.
5. Memperhatikan kepentingan agama dan dunia.
6. Persamaan dan keadilan.
7. Amar ma'ruf nahi mungkar.
8. Musyawarah.
9. Toleransi.
10. Kemerdekaan dan kebebasan.
11. Hidup gotong royong.

Dalam rangka transformasi hukum Islam menjadi bagian dari hukum positif, maka prinsip ini yang seharusnya menjadi landasan dalam transformasi nilai-nilai syariah yang bersifat universal dalam peraturan perundangan, sehingga hukum Islam sebagai *rahmatan lil-alamin* akan menjalankan fungsinya.

C. MAZHAB DALAM PEMIKIRAN FILSAFAT HUKUM

1. Hukum Alam

Apabila orang mengikuti sejarah hukum alam, maka ia sedang mengikuti sejarah umat manusia yang berjuang untuk menemukan keadilan yang mutlak di dunia ini serta kegagalan-kegagalannya. Sepanjang waktu yang membentang ribuan tahun lamanya, juga sampai kepada masa sekarang ini, ide tentang hukum alam ini selalu apa saja muncul sebagai suatu manifestasi dari usaha manusia yang demikian itu, yaitu yang merindukan adanya suatu hukum yang lebih tinggi dari hukum positif. Pada suatu ketika ide tentang hukum alam muncul dengan kuatnya, pada saat yang lain lagi ia diabaikan, tetapi bagaimanapun ia tidak pernah mati.

Menurut Friedman, selama sejarahnya hukum alam telah menjalankan dan melayani bermacam-macam fungsi, di antaranya:[325]

- Berfungsi sebagai instrumen utama pada saat hukum perdata Romawi Kuno ditransformasikan menjadi suatu sistem internasional yang luas.
- Telah menjadi senjata yang dipakai oleh kedua pihak, yaitu pihak gereja dan kerajaan, dalam pergaulan antara mereka.
- Atas nama hukum alamlah kesahan dari hukum internasional itu ditegakkan.

[325] Lawrence M. Friedman, *Law and Society*, (New Jersey: Prentice Hall, 1997), h. 17.

- Telah menjadi tumpuan pada saat orang melancarkan perjuangan bagi kebebasan individu berhadapan dengan absolutisme.
- Prinsip-prinsip hukum alam telah dijadikan senjata oleh para hakim ameria, pada waktu mereka memberikan tafsiran terhadap konstitusi mereka, dengan menolak campur tangan negara melalui perundang-undangan yang ditujukan untuk membatasi kemerdekaan ekonomi.

Aliran hukum alam dalam pemikiran di zaman Romawi dimunculkan oleh pemikir-pemikir Socrates, Plato, dan Aristoteles. Salah satu tokoh Romawi yang banyak mengemukakan pemikirannya tentang hukum alam adalah Cicero. Cicero mengajarkan konsepnya tentang *a true law* (hukum yang benar) yang disesuaikannya dengan *right reason* (penalaran yang benar), serta sesuai dengan alam, dan yang menyebar di antara kemanusiaan dan sifatnya *immutable* dan *eternal.* Hukum apa pun harus bersumber dari *true law* itu. Pada kesempatan lain Cicero mengatakan bahwa, kita lahir untuk keadilan. Dan hukum tidaklah didasarkan pada opini, tetapi pada *man's very nature*.[326]

Di dalam abad pertengahan, menurut H. Thomas van Aquino (1224-1274) bahwa hukum alam ini bersumber pada hukum ilahi, universal dan langgeng-lestari, artinya tidak berubah dalam ruang dan waktu, sedangkan hukum positif adalah penerapan hukum alam oleh manusia di muka bumi ini.[327] Thomas Aquinas menyatakan bahwa hukum alam berdiri di atas dua asas, yang disebut *principia prima* dan *principia secundaria*. *Principia prima* adalah prinsip yang berkaitan dengan hak dasar manusia yang bersifat umum, universal dan berlaku tanpa batas ruang dan waktu. Prinsip ini bersifat mutlak dan melekat pada setiap manusia. Adapun *principia secundaria* adalah prinsip-prinsip khusus yang dijabarkan dari *principia prima*. Penjabaran itu dilakukan dengan menggunakan pikiran manusia dan karenanya dapat memanfaatkan secara menyimpang oleh manusia untuk memenuhi kepentingan-kepentingannya.[328]

Di dalam abad XVI, suatu pendapat tentang hukum alam baru muncul ke permukaan dan bertumpu pada akal manusia, terlepas dari setiap pandangan keagamaan Hugo De Groot atau Grotius menulis bahwa hal tersebut tidak pula berlaku, jika Tuhan tidak ada? Hukum alam kaum awam adalah sebuah hukum rasional yang mengendalikan semua hubungan antarmanusia, apa pun rasa atau status sosial mereka.[329]

---

[326] Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), h. 49.

[327] Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorle, *Sejarah Hukum Suatu Pengantar*, Cet. 5, (Bandung: PT Refika Aditama, 2011), h. 111.

[328] B. Arief Sidharta, *Butir-butir Pemikiran dalam Hukum*, (Bandung: PT Reflika Aditama, 1994), h. 141.

[329] Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorle, *Sejarah Hukum: Suatu Pengantar*, (Ban-

Menurut Friedman, sejarah hukum alam adalah sejarah umat manusia dalam usahanya untuk menemukan apa yang disebut *absolute justice* (keadilan yang mutlak) di samping kegagalan manusia dalam mencari keadilan. Pengertian hukum alam berubah-ubah sesuai dengan perubahan pola pikir masyarakat dan keadaan politik di zaman itu.

2. Aliran Utilistis

Utilitarianisme atau utilisme adalah aliran yang meletakkan kemanfaatan sebagai tujuan utama hukum. Kemanfaatan di sini diartikan sebagai kebahagiaan (*happiness*). Jadi baik-buruk atau adil-tidaknya suatu hukum bergantung kepada apakah hukum itu memberikan kebahagiaan kepada manusia atau tidak. Aliran ini dipelopori oleh Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873), dan Rudolf von Jhering (1818-1889).

a. **Jeremy Bentham (1748-1832)**
   Bentham berpendapat bahwa alam memberikan kebahagiaan dan kesusahan. Manusia selalu berusaha memperbanyak kebahagiaan dan mengurangi kesusahannya. Kebaikan adalah kebahagiaan, kejahatan adalah kesusahan. Tugas hukum adalah memelihara kebaikan dan mencegah kejahatan. Kepentingan individu dan masyarakat perlu diperhatikan. Untuk menyeimbangkannya diperlukan "simpati" dari tiap-tiap individu.
b. **John Stuart Mill (1806-1873)**
   Pemikiran Mill banyak dipengaruhi oleh pertimbangan psikologis. Ia menyatakan bahwa tujuan manusia adalah kebahagiaan. Manusia berusaha memperoleh kebahagiaan itu melalui hal-hal yang membangkitkan nafsunya. Jadi yang ingin dicapai manusia itu bukanlah benda atau sesuatu hal tertentu, melainkan kebahagiaan yang dapat ditimbulkannya. Peran Mill dalam ilmu hukum terletak dalam penyelidikannya mengenai hubungan antara keadilan, kegunaan, kepentingan individu, dan kepentingan umum.
c. **Rudolf von Jhering (1818-1892)**
   Mula-mula von Jhering menganut mazhab Sejarah yang dipelopori von Savigny dan Puchta, tetapi lama-kelamaan ia melepaskan diri, bahkan menentang pandangan von Savigny tentang hukum Romawi. Menurutnya, seperti dalam hidup sebagai perkembangan biologis, senantiasa terdapat asimilasi dari unsur-unsur yang memengaruhinya, demikian pula halnya dalam bidang kebudayaan karena pergaulan

dung: PT Refika Aditama, Cet. ke-5, 2011), h. 112.

intensif antarbangsa terdapat asimilasi pandangan-pandangan dan kebiasaan-kebiasaan. Lapisan tertua hukum Romawi adalah bersifat nasional, tetapi pada tingkat-tingkat perkembangannya yang lebih lanjut hukum itu makin mendapat ciri-ciri universal. Inilah jalan biasa dalam suatu perkembangan suatu sistem hukum; ciri-ciri hukum lain makin diasimilasikan dalam hukum nasional, sehingga hukum yang pada mulanya nasional makin menjadi hukum universal.

3. Ajaran Hukum Murni

Ajaran hukum murni dikategorikan ke dalam aliran positivisme, karena pandangan-pandangannya tidak jauh berbeda dengan ajaran Austin. Hans Kelsen seorang neo-Kantian, namun pemikirannya sedikit berbeda apabila dibandingkan dengan Rudolf Stammler. Perbedaannya terletak pada penggunaan hukum alam. Stammler masih menerima dan menganut berlakunya suatu hukum alam walaupun ajaran hukum alamnya dibatasi oleh ruang dan waktu. Adapun Hans Kelsen secara tegas mengatakan tidak menganut berlakunya suatu hukum alam, walaupun Kelsen mengemukakan adanya asas-asas hukum umum sebagaimana tercermin dalam *grundnorm/ursprungnorm*-nya.

Ajaran Kelsen juga dapat dikatakan mewakili aliran positivisme kritis (aliran Wina). Ajaran tersebut dikenal dengan nama *reine rechtslehre* atau ajaran hukum murni. Menurut ajaran tersebut, hukum harus dibersihkan dari dan/atau tidak boleh dicampuri oleh politik, etika, sosiologi, sejarah, dan sebagainya. Ilmu (hukum) adalah susunan formal tata urutan/hierarki norma-norma. Idealisme hukum ditolak sama sekali, karena hal-hal ini oleh Kelsen dianggap tidak ilmiah.

Adapun pokok-pokok ajaran Kelsen, sebagai berikut:[330]

a. Tujuan teori ilmu hukum sama halnya dengan ilmu-ilmu yang lain adalah meringkas dan merumuskan bahan-bahan yang serba kacau dan keserbanekaragaman menjadi sesuatu yang serasi.
b. Teori filsafat hukum adalah ilmu, bukan masalah apa yang dikehendaki, masalah cipta, bukan karsa dan rasa.
c. Hukum adalah ilmu normatif, bukan ilmu kealaman (*natuurwetenschap*) yang dikuasai oleh hukum kausalitas.
d. Teori/filsafat hukum adalah teori yang tidak bersangkut paut dengan kegunaaan atau efektivitas norma-norma hukum.
e. Teori hukum adalah formal, teori tentang cara atau jalannya mengatur perubahan-perubahan dalam hukum secara khusus.
f. Hubungan kedudukan antara tori hukum dan sistem hukum positif

[330] Lawrence M. Friedman, *Law and Society* ..., h. 113.

tertentu adalah hubungan antara hukum yang serba mungkin dan hukum yang senyatanya.

Inti ajaran Hans Kelsen sebenarnya ada tiga konsep, yaitu:

a. Ajaran hukum murni.
b. Ajaran tentang *grundnorm*.
c. Ajara tentang *stufenbautheorie*.

4. Aliran Historisme

Inti dari ajaran historisme adalah bahwa hukum itu merupakan pencerminan dari jiwa rakyat, oleh murid Savigny, yaitu G. Puchta dinamainya *volkgeist*. Hukum itu tumbuh bersama-sama dengan kekuatan dari rakyat, dan pada akhirnya ia mati jika bangsa itu kehilangan kebangsaannya. Ucapan Savigny yang terkenal yaitu: "*Des recht vird nicht gemacht, es ist un wird mes dem volke*."

Jadi penganut historisme menolak pandangan bahwa hukum itu dibuat. Bagi mereka, hukum itu tidak dibuat melainkan ditemukan dalam masyarakat. Mereka jelas mengagungkan masa lampau. Terdapat hubungan organis antara hukum dan jiwa rakyat. Hukum yang benar-benar hidup hanyalah hukum kebiasaan. Ciri khas mereka adalah ketidakpercayaan pada pembuatan undang-undang, ketidakpercayaan pada kodifikasi. Salah satu kritik terhadap ajaran historis ini, karena mereka memberikan nilai yang terlalu tinggi terhadap jiwa bangsa sebagai sumber hukum.

5. Aliran Antropologis

Antropologi merupakan kajian atau ilmu yang terpisah dari hukum. Secara harfiah, antropologi berarti *the study of man* (studi tentang manusia) yang muncul sekitar abad ke-19. Salah satu objek kajian utama antropologi adalah kultur.

Dalam kacamata antropologi, tempat hukum di dalam kultur masyarakat sangat luas. Hukum meliputi suatu pandangan masyarakat tentang kebutuhannya untuk bertahan (*survive*), yang mengatur produksi dan distribusi kekayaan dan metodenya untuk melindungi masyarakat terhadap kekacauan internal dan musuh dari luar.

Menurut Prof. T.O. Ihromi, objek kajian antropologis tentang hukum yaitu:[331]

a. Hukum bukan Barat.

[331] T.O. Ihromi (ed.), *Antropologi dan Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), h. 66-67.

b. Hukum dalam masyarakat yang belum kompleks.
c. Hukum tidak tertulis.
d. Hukum rakyat/lokal.

Milanowski melihat bahwa pranata-pranata (*institutions*) sebagai kelompok yang disatukan di dalam kewajiban-kewajiban umum, yang menggunakan suatu bentuk yang pantas dari aparat dan membutuhkan suatu mekanisme dari pelaksanaan hukum yang didasarkan pada unsur-unsur yang bersifat timbal balik dan pengaruh yang sistematis dari kewajiban-kewajiban hukum. Milanowski menganut pandangan bahwa hukum dipertahankan dan ditaati berdasarkan tekanan prinsip timbal balik dan prinsip publisitas yang ada dalam struktur masyarakat. Apa yang dimaksud oleh Milanoski pada dasarnya bukanlah hukum, melainkan kebiasaan.

Ajaran Paul Bohannan yang paling khas dan terkenal ialah "*a double legitimacy*". Ia berpandangan bahwa seluruh kaidah hukum berasal dari kaidah-kaidah nonhukum lain yang sudah ada sebelumnya. Tidak ada kaidah hukum yang langsung lahir sebagai kaidah hukum, tetapi keseluruhannya melalui proses legitimasi kembali (*double legitimacy*).

Bagi, Bohannan, hukum sebaiknya dipikirkan sebagai seperangkat kewajiban yang mengikat dipandang sebagai hak oleh satu pihak dan diterima sebagai kewajiban oleh pihak lain. Hukum telah dilegitimasi kembali dalam pranata-pranata hukum agar masyarakat bisa terus berfungsi dengan cara teratur berdasarkan aturan yang dipertahankan melalui cara tersebut.

6. Aliran Sosiologis

Aliran sosiologis memandang hukum sebagai "kenyataan sosial", bukan sebagai kaidah. Oleh karena itu, jika dibandingkan dengan positivisme mengenai persamaan dan perbedaan kedua aliran tersebut, dapat dilihat sebagai berikut:[332]

a. Positivisme memandang hukum tidak lain adalah kaidah-kaidah yang tercantum dalam perundang-undangan, sedangkan sosiologisme memandang hukum sebagai kenyataan sosial dengan mempelajari tentang bagaimana dan mengapa dari tingkah laku sosial yang berhubungan hukum dan pranata-pranata hukum.
b. Kaum positivis melihat "*law in books*", sedangkan kaum sosiologis memandang "*law in action*".
c. Positivisme memandang hukum sebagai sesuatu yang otonom dan

[332] T.O. Ihromi (ed.), *Antropologi dan Hukum* ..., h. 68.

mandiri, sedangkan sosiologisme hukum memandang hukum bukan sesuatu yang otonom melainkan sangat dipengaruhi oleh faktor non-hukum yang ada dalam masyarakat, seperti faktor ekonomi, politik, sosial, dan budaya.

d. Positivisme hanya mempersoalkan hukum sebagai *das Sollen*, sedangkan sosiologisme memandang hukum sebagai *das Sein*.
e. Positivisme cenderung berpandangan yuridis-dogmatik, sedangkan sosiologisme hukum berpandangan empiris. Mereka ingin melakukan pemahaman secara sosiologis terhadap fenomena hukum. Jadi, *interpretative under standing of social conduct* (suatu usaha untuk memahami objeknya dari segi tingkah laku sosial).
f. Metode yang digunakan kaum positivis ialah preskriptif, yaitu menerima hukum positif dan penerapannya, sedangkan metode yang digunakan oleh penganut sosiologisme hukum adalah deskriptif. Metode deskriptif oleh kaum sosiologis mengkaji hukum dengan menggunakan teknik-teknik, survei lapangan, observasi perbandingan, analisis statistik, dan eksperimen.

Para penganut aliran sosiologis di bidang ilmu hukum dapat dibedakan antara yang menggunakan *sociology of law* sebagai kajiannya dan yang menggunakan *sociological jurisprudence* sebagai kajiannya. *Sociology of law* lahir dan berkembang di Italia dan pertama kali diperkenalkan oleh Anzilotti, sehingga berkonotasi Eropa Daratan. Adapun, *sociological jurispredence* lahir dan berkembang di Amerika Serikat, sehingga berkonotasi Anglo Saxon. *Sociology of law* merupakan sosiologi tentang hukum, karena itu ia merupakan cabang sosiologi. Di sisi lain, *sociological jurisprudence* adalah ilmu hukum sosiologi karena itu merupakan cabang ilmu hukum.

7. Aliran Realis

Aliran realis di bidang hukum tumbuh dari aliran realis dalam pemikiran filsafat umum. Aliran realis berkembang dari ajaran James dan Dewey. James dikenal sebagai pencetus teori pragmatis, suatu filsafat positif yang menolak "sistem tertutup dan berlaku absolut dan asli" dan beralih pada pandangan tentang "fakta-fakta, tindakan, dan kekuasaan (*powers*)". Ini mengandung arti bahwa dimungkinkannya untuk melawan hal-hal yang sifatnya dogmatik, artifisial, dan menganggap ada kebenaran mutlak. Adapun, esensi ajaran Dewey adalah memandang pentingnya studi empiris yang didasarkan pada penyelidikan probabilitas/kemungkinan.

Dari kedua ide pakar realisme tersebut di atas, menimbulkan pemikiran realis khusus di bidang hukum, yang pada dasarnya dapat dibeda-

kan antara realisme Amerika Serikat dan realisme Skandinavia. Para yuris yang beraliran realis pada umumnya berpendapat bahwa hukum yang sesungguhnya dibangun dari suatu studi tentang hukum dalam pelaksanaannya (*the law in action*). Bagi penganut realisme yuridis, "*law is as law does.*"[333]

Karakteristik dari pendekatan yang digunakan oleh kaum realis yuridis terhadap masalah hukum, yaitu:[334]

a. Suatu investigasi ke dalam unsur-unsur khas yang terdapat dalam kasus hukum.
b. Suatu kesadaran tentang faktor-faktor irasional dan tidak logis di dalam proses lahirnya putusan pengadilan.
c. Suatu penilaian terhadap aturan hukum melalui evaluasi terhadap konsekuensi penerapan aturan hukum itu.
d. Memperlihatkan hukum dalam kaitannya dengan faktor politik, ekonomi, dan lain-lain.

Selanjutnya akan dibahas realisme dalam dua pokok bahasan, yang pertama khusus pandangan pakar-pakar realisme Amerika Serikat dan yang kedua khusus pandangan pakar-pakar realisme Skandinavia.

a. Realisme Amerika Serikat

Gerakan realisme di Amerika merupakan reaksi terhadap aliran positivisme. Realisme Amerika Serikat merupakan pendekatan secara pragmatis dan behavioritis terhadap lembaga-lembaga sosial. Aliran realisme ini menekankan hukum sebagai *law in action* dan menganggap hukum itu sebagai pengalaman, sumber hukum dalam aliran realisme ini adalah putusan hakim.[335]

Tokoh-tokoh dalam aliran realisme di Amerika, yaitu Oliver Wendell Holmes, John Dewey, Jerome Frank, K. Llewellyn, Axel Hagerstrom, W. Twinning, dan Jerome Frank. Aliran realisme dibagi ke dalam dua kelompok, sebagai berikut:

1) *Rule skeptics*, di mana ketidakpastian hukum itu timbul akibat dari peraturan yang tertulis dan penerapan hukum yang mengutamakan keseragaman.
2) *Factskeptics*, memandang bahwa ketidakpastian hukum berasal dari hakim yang mengambil keputusan hukum berdasarkan fakta-fakta.

---

[333] Teguh Prasetyo dan Abdul Him Barkatullah, *Filsafat, Teori, dan Ilmu Hukum: Pemikiran Menuju Masyarakat yang Berkeadilan dan Bermartabat*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), h, 124.

[334] *Ibid.*, h. 125.

[335] Darmodiharjo dan Sidharta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), h. 136.

Ciri-ciri realisme Menurut K. Llewellyn, yaitu:

1) Realisme tidak mengakui adanya suatu mazhab realisme.
2) Realisme adalah konsep hukum yang terus berubah.
3) Realisme berpokok pangkal pada pemisahan *das Sein* dan *das Sollen*.
4) Realisme tidak menggantungkan putusan-putusan pada peraturan dan pengertian hukum tradisional.
5) Gerakan realisme berpendirian bahwa setiap hukum harus memperhatikan akibat dari hukum.

Jerome Frank juga membuat tulisan yang terdiri dari:

1) *Law and the modern mind*. Suatu peraturan mengandung suatu yang tetap dan prinsip-prinsip hukum yang selalu baik dan benar yang dapat digunakan sebagai acuan dalam memutuskan suatu perkara, namun tidak selamanya peraturan perundang-undangan itu lengkap dan dapat menyelesaikan permasalahan hukum.
2) *Courts on trial*. Dalam tulisannya ini Frank mempersoalkan pemeriksaan perkara di pengadilan dengan menggunakan metode pemikiran *common law traditional*.

W. Holmes dalam bukunya *Path of the Law*, memberikan suatu gagasan tentang hukum yang didasarkan pada pengalaman dan Holmes meragukan peranan logika. Dia mengatakan keseluruhan logis hukum adalah hasil dari konflik pada setiap tingkat di antara logika dan pengertian yang baik dan usaha-usaha untuk mendapatkan hasil yang konsisten, dugaan-dugaan tentang apa yang akan diputuskan oleh pengadilan itulah yang disebut sebagai hukum. Pendapat Holmes inilah yang secara tepat menggambarkan bahwa pemikiran aliran realisme di Amerika pragmatis.

K. Llewellyn dalam bukunya *Some Realism about Realism* menyimpulkan bahwa:

1) Hukum itu selalu berubah-ubah.
2) Memahami bahwa hukum merupakan alat untuk mengakhiri sengketa-sengketa yang ada di masyarakat.
3) Masyarakat selalu berubah-ubah dan perubahan lebih cepat dari hukum.
4) Pemisahan antara *in* dan *out*.
5) Konsep pemikiran hukum yang lama sudah tidak sesuai lagi. Prinsip-prinsip hukum dan ketentuan hukum disesuaikan dengan kenyataan yang ada di masyarakat.
6) Membuat suatu pedoman terhadap praktik-praktik masa lalu untuk dapat menjadi pedoman dalam menghadapi kasus yang sedang berjalan di masa sekarang.

b. Realisme Skandinavia

Aliran ini berkeyakinan bahwa hukum hanya bisa dijelaskan melalui fakta-fakta yang bisa diobservasi, dan studi tentang fakta ini—yang disebut dengan ilmu pengetahuan hukum—karenanya merupakan sebuah ilmu pengetahuan sebagaimana ilmu pengetahuan lain yang peduli dan memfokuskan diri pada fakta dan kejadian dalam hubungan sebab-akibat. Oleh karena itu, keyakinan tentang kekuatan mengikat, kebenaran hukum, eksistensi hak dan kewajiban, keyakinan tentang hak properti dipisahkan dari khayalan dan dunia metafisika.[336]

Bagi Olivecrona, aturan hukum merupakan "perintah yang independen" yang termanifestasikan dalam bentuk perintah, namun tidak seperti perintah yang berasal dari seseorang. Hukum termanifestasikan dalam "rasa" dari rangkaian kalimat dalam undang-undang, dan ditangkap oleh alam pikiran manusia dan selanjutnya memengaruhi tingkah laku manusia. Lundstedt menambahkan bahwa aturan hukum hanyalah sebuah prosedur untuk mencapai tujuan tertentu (dalam hal ini adalah kesejahteraan sosial). Lundstedt memandang bahwa hak dan kewajiban hanyalah merupakan konklusi hukum. Dia mencontohkan bahwa hak atas properti sebenarnya hanyalah tiadanya risiko hukum bagi pemilik properti untuk melakukan tindakan-tindakan atas properti tersebut. Dengan demikian, *property right* tidak muncul dari *das Sollen*, melainkan dari *das Sein*.

Menurut Olivecrona, kinerja sistem hukum tidaklah mistis atau didasarkan pada enititas yang fiktif, misalnya negara atau sifat mengikat dari hukum. Dia beranggapan bahwa hukum diproduksi oleh sekumpulan orang yang berada dalam sebuah organisasi negara yang mampu menjalankan hukum melalui kekuatan pemaksa yang dimilikinya, dan sekumpulan orang di lembaga legislatif yang dapat menghadirkan tekanan psikologis terhadap masyarakat.

Dalam pemikiran aliran Skandinavia, gagasan moral sebenarnya dibentuk oleh hukum. Hukum menjadi faktor utama yang memengaruhi standar moral, terutama karena kemampuannya untuk menggunakan kekuatan untuk menegakkannya. Teori ini memang sangat rentan untuk diperdebatkan, terutama jika dipertanyakan tentang mana yang lebih dulu hadir, apakah moral ataukah hukum.

Kebanyakan kelompok realis mendukung konsep legal ideologi atau *method of justice* dengan menyandarkan diri pada tujuan materiel hukum, mengutamakan sistem hukum yang aktual, sehingga menolak aspek metafisika, atau penggunaan hukum alam atau nilai keadilan sebagai parameter penilaian objektif, karena menurut aliran realis sebuah penilaian

[336] Teguh Prasetyo dan Abdul Him Barkatullah, *Filsafat, Teori, dan Ilmu Hukum* ..., h. 129.

pastilah subjektif. Bagi Lundstedt, *jurisprudence* haruslah berdasarkan observasi atas fakta, bukannya berdasarkan atas penilaian individual atau metafisika.

8. Mazhab Studi Hukum Kritis

Pengertian studi hukum kritis (*critical legal studies*) antara lain dapat kita temukan di dalam tulisan yang berjudul *Critical Legal Studies: An Overview* yang diterbitkan oleh Legal Information Institute Cornell Law School, dinyatakan bahwa studi hukum kritis adalah teori yang berisi penentangan terhadap norma-norma dan standar-standar di dalam teori dan praktik yang selama ini telah diterima. Penganut studi hukum kritis percaya bahwa logika dan struktur hukum muncul dari adanya *power relationship* dalam masyarakat.

Gerakan *critical legal studies* adalah suatu gerakan oleh akademisi hukum beraliran kiri (*leftist*), tetapi kemudian dikembangkan juga oleh para praktisi hukum. Gerakan ini lahir karena pembangkangan atas ketidakpuasan terhadap teori dan praktik hukum yang ada pada dekade 1970-an.

Ide dasar dari studi hukum kritis adalah pemikiran bahwa hukum tidak bisa dipisahkan dari politik dan hukum tidaklah netral dan bebas nilai. Dengan perkataan lain, dalam pandangan studi hukum kritis hukum di dalam pembuatan hingga pemberlakuannya selalu mengandung pemihakan, sekalipun dalam *liberal legal order* dibentuk keyakinan akan kenetralan, objektivitas, dan prediktabilitas dalam hukum.

Aliran studi hukum kritis ini memiliki beberapa karakteristik umum sebagai berikut:

1) Aliran studi hukum kritis ini mengkritik hukum yang berlaku yang nyatanya memihak ke politik, dan sama sekali tidak netral.
2) Ajaran studi hukum kritis ini mengkritik hukum yang sarat dan dominan dengan ideologi tertentu.
3) Aliran studi hukum kritis ini mempunyai komitmen yang besar terhadap kebebasan individual dengan batasan tertentu. Karena itu aliran ini banyak berhubungan dengan emansipasi kemanusiaan.
4) Ajaran studi hukum kritis ini kurang memercayai bentuk-bentuk kebenaran yang abstrak dan pengetahuan yang benar-benar objektif. Karena itu, ajaran studi hukum kritis ini menolak keras ajaran-ajaran dalam aliran positivisme hukum
5) Aliran studi hukum kritis ini menolak antara teori dan praktik, dan menolak perbedaan teori dan praktik, dan menolak juga perbedaan antara fakta (*fact*) dan nilai (*value*), yang merupakan karakteristik

dari paham liberal. Dengan demikian, aliran studi hukum kritis ini menolak kemungkinan teori murni (*pure theory*), tetapi lebih menekankan pada teori yang memiliki daya pengaruh terhadap transformasi sosial praktis.

Pada prinsipnya, studi hukum kritis menolak anggapan ahli hukum tradisional yang mengatakan sebagai berikut:

1) Hukum itu objektif. Artinya kenyataan adalah tempat berpijaknya hukum.
2) Hukum itu sudah tertentu. Artinya hukum menyediakan jawaban yang pasti dan dapat dimengerti.
3) Hukum itu netral. Artinya tidak memihak pada pihak tertentu.

Di samping menolak ketiga anggapan tersebut, para penganut ajaran studi hukum kritis mengajukan pandangannya sebagai berikut:

1) Hukum mencari legitimasi yang salah. Dalam hal ini hukum mencari legitimasi dengan cara yang salah, yaitu dengan jalan mistifikasi, menggunakan prosedur hukum yang berbelit, dan bahasa yang susah dimengerti, yang merupakan alat pemikat sehingga pihak yang ditekan oleh yang punya kuasa cepat percaya bahwa hukum netral.
2) Hukum dibelenggu oleh kontradiksi. Dalam hal ini, pihak penganut studi hukum kritis percaya, bahwa setiap kesimpulan hukum yang telah dibuat selalu terdapat sisi sebaliknya sehingga kesimpulan hukum tersebut hanya merupakan pengakuan terhadap pihak kekuasaan. Dengan hukum yang demikian, mereka akan berseru "pilih sisi/pihakmu, tetapi jangan berpura-pura menjadi objektif." Dalam hal ini, hakim akan memihak pada salah satu pihak (yang kuat) yang dengan sendirinya akan menekan pihak lain.
3) Tidak ada yang namanya prinsip-prinsip dasar dalam hukum. Ahli hukum yang tradisional percaya bahwa prinsip yang mendasari setiap hukum adalah "pemikiran yang rasional". Namun menurut penganut studi hukum kritis pemikiran rasional itu merupakan ciptaan masyarakat juga, yang merupakan pengakuan terhadap kekuasaan. Karena itu, tidak ada kesimpulan hukum yang valid yang diambil dengan jalan deduktif maupun verifikasi empiris.
4) Hukum tidak netral. Para penganut studi hukum kritis berpendapat bahwa hukum tidak netral, hakim hanya berpura-pura, atau percaya secara naïf bahwa dia mengambil putusannya pada undang-undang, yurisprudensi, atau prinsip-prinsip keadilan. Padahal, mereka selalu bisa dan selalu dipengaruhi oleh ideologi, legitimasi, dan mistifikasi yang dianutnya untuk memperkuat kelas dominan.

Jadi, pada dasarnya tujuan dari studi hukum kritis adalah untuk menghilangkan halangan atau kendala-kendala yang dialami individu-individu yang berasal dari struktur sosial dan kelas (dalam masyarakat). Dengan hilangnya kendala-kendala itu diharapkan individu-individu itu dapat memberdayakan diri untuk mengembangkan pengertian baru tentang keberadaannya serta dapat secara bebas mengekspresikan pendapatnya.

D. MEMAHAMI PARADIGMA POSITIVISME

Paradigma secara etimologis diartikan sebagai model teori ilmu pengetahuan atau kerangka berpikir. Secara terminologi diartikan sebagai pandangan mendasar para ilmuwan tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang senantiasa dipelajari oleh satu cabang ilmu pengetahuan. Paradigma merupakan terminologi penting dalam ilmu pengetahuan. Dalam sebuah paradigma tertentu terdapat sebuah kesamaan pandangan tentang apa yang menjadi pokok persoalan dari cabang ilmu itu serta kesamaan metode serta instrumen yang digunakan sebagai peralatan analisis. Paradigma membantu merumuskan tentang apa yang harus dipelajari, persoalan-persoalan apa yang mesti dijawab, bagaimana harus menjawabnya, serta aturan-aturan apa yang harus diikuti dalam menginterpretasikan informasi yang dikumpulkan dalam rangka menjawab persoalan-persoalan tersebut.

Dengan demikian, paradigma adalah ibarat sebuah jendela tempat orang mengamati dunia luar, tempat orang bertolak menjelajahi dunia dengan wawasanya (*world view*).[337]

Sepanjang sejarah filsafat selalu ada perbedaan paradigma, kaum idealis berbeda dengan kaum materialis kaum metafisi berbeda dengan kaum positivis, ontologis versus empiris. Perbedaan pandangan itu menurut George Ritzer disebabkan karena tiga faktor, yakni:

1. Pada awalnya pandangan filsafat yang mendasari pemikiran ilmuwan tentang apa yang semestinya menjadi substansi dari cabang yang berbeda.
2. Sebagai konskuensi logis dari pandangan filsafat yang berbeda itu maka teori-teori yang di bangun dan dikembangkan oleh masing-masing komunitas ilmuwan itu berbeda.
3. Metode yang digunakan untuk memahami substansi ilmu juga berbeda di antara komunitas ilmuwan itu.

[337] Agus Salim, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial dari Denzin Guba dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 33.

Perbedaan paradigma terdapat dalam semua cabang ilmu. Perbedaan pandangan antara paradigma dapat membantu menguji ide-ide baru dan memungkinkan ide-ide dapat bertahan terhadap kritik selama jangka waktu tertentu dapat bermanfaat. Kritik yang relevan dapat membantu seorang pengarang untuk lebih mejernihkan idenya, atau memperbaiki kesalahan yang dilakukan di permulaan formulasinya.

Demikianlah paradigma muncul karena menyempurnakan paradigma yang sudah ada, mengkritiknya atau muncul karena benar-benar merupakan ide baru. Dalam pengungkapan ilmu, ilmuwan telah mengembangkan sejumlah perangkat keyakinan dasar yang mereka gunakan dalam mengungkapkan hakikat ilmu yang sebenarnya dan bagaimana cara untuk mendapatkannya.

Paradigma positivisme ini berpangkal tolak dari paradigma Galilean dasarnya menyatakan bahwa alam semesta itu pada hakikatnya merupakan himpunan fragmen (yang kelak distilahi variabel) yang jumlahnya tak terhingga, yang secara interaktif berhubungan dalam proses yang berlangsung secara berterusan tanpa mengenal henti.

Paradigma Galilean telah menjadi cikal bakal *scientism*. Positivisme juga bertolak dari anggapan aksiomatik bahwa alam semesta ini pada hakikatnya adalah suatu himpunan fenomena yang berhubung-hubungan secara interaktif dalam suatu jaringan kausalitas yang sekalipun dinamik namun juga deterministik dan mekanistik. Di sini fenomena yang satu akan selalu dapat dijelaskan sebagai penyebab atau akibat dari fenomena yang lain.

Positivisme merupakan salah satu aliran filsafat imu pengetahuan yang memandang bahwa suatu pernyataan seorang ilmuwan bisa dikatakan sebagai ilmu pengetahuan apabila dapat dibuktikan secara empiris. Tokohnya yang paling populer adalah Auguste Comte (1798-1857).

Ajaran utama dari positivisme di antaranya:

1. Di dalam alam terdapat hukum-hukum yang dapat diketahui.
2. Penyebab adanya benda-benda dalam alam tidak diketahui.
3. Setiap pernyataan yang secara prinsip tidak dapat dikembalikan pada fakta tidak mempunyai arti nyata dan tidak masuk akal.
4. Hanya hubungan fakta-fakta saja yang dapat diketahui.
5. Perkembangan intelektual merupakan sebab utama perubahan sosial.

Dalam perkembangannya positivisme mengalami perombakan pada beberapa sisi, hingga munculah aliran pemikiran yang bernama "positivisme logis". Istilah lain untuk positivisme logis adalah empirisme logis, empirisme rasional, dan juga neo-positivisme.

Paradigma positivisme banyak memengaruhi dunia ilmu pengetahu-

an yang di satu sisi paham ini memicu kemajuan industri dan teknologi, namun di sisi lain ia memiliki kelemahan-kelemahan dan mendapatkan kritikan dari para filsuf dan ilmuwan baru pada 1960-an seperti Karl R. Popper dan lainnya.

E. PEMIKIRAN TEORI HUKUM DOKTRINAL

1. Nullum Delictum Nulla Poena Sine Praevia Lege Poenali

Doktrin ini dikemukakan oleh Anselm Von Feuerbach dalam buku *Lehrbuch des Peinliches Recht* dan dituangkan dalam peraturan konkret yakni dalam Pasal 1 ayat 1 KUHP yang menyatakan bahwa tiada suatu perbuatan dapat dipidana kecuali atas kekuatan aturan pidana dalam perundang-undangan yang telah ada sebelum perbuatan dilakukan.

Doktrin ini yang telah dipositifkan dalam Pasal 1 ayat 1 KUHP tidak berlaku apabila undang-undang menentukan lain. Hal ini dapat diketahui dari aturan dalam Pasal 1 ayat 2 KUHP yang menyatakan jika sesudah perbuatan dilakukan ada perubahan dalam perundang-undangan dipakai aturan yang paling ringan bagi terdakwa.

2. Grundnorm

Grundnorm atau norma dasar merupakan doktrin Hans Kelsen, kaidah yang lebih tinggi derajat tingkatannya. Suatu kaidah hukum merupakan sistem kaidah secara hierarkis. Kaidah hukum tertentu dapat dicari sumbernya pada kaidah hukum yang lebih tinggi derajat tingkatannya.

Di dalam *grundnorm* terdapat dasar berlakunya semua kaidah yang berasal dari satu tata hukum. Dari *grundnorm* itu hanya dapat dijabarkan berlakunya kaidah hukum dan bukan isinya. Pertanyaan mengenai berlakunya hukum itu berhubungan dengan *das Sollen,* sedangkan *das Sein* itu berhubungan dengan pengertian hukum.

Di atas tertib hukum terdapatlah suatu *grundnorm* sebagai dasar dari kekuasaan atau legalitasnya. *Grundnorm* tersebut dibentuk oleh badan perundang-undangan tertinggi dan dipandang sebagai suatu kategori yang tidak berisi, suatu hipotesis saja.

Grundnorm merupakan suatu dalil akbar dan tidak dapat ditiadakan, yang menjadi tujuan dari semua jalan hukum. Grundnorm itu kecuali berfungsi sebagai dasar, juga sebagai tujuan yang harus diperhatikan oleh setiap hukum atau peraturan yang ada. Semua hukum yang berada dalam kawasan rezim *grundnorm* tersebut harus bisa mengait kepadanya, oleh karena itu ia bisa juga dilihat sebagai induk yang melahirkan peraturan-peraturan hukum dalam suatu tatanan sistem tertentu. *Grundnorm*

ini tidak perlu saa untuk setiap tata hukum, tetapi ia akan selalu ada di situ, apakah dalam bentuk tertulis, ataukah sebagai pernyataan yang tidak dituliskan.

3. Stufenbau des Rechts

Stufentheorie mengonsepkan hukum sebagai kumpulan peraturan atau kaidah-kaidah yang abstrak. Dari kaidah umum yang abstrak itu diturunkan kaidah-kaidah yang lebih rendah, kemudian yang lebih konkret, kemudian yang lebih spesifik atau khusus lagi tatkala kaidah itu menemukan bentukpenjelmaannya dalam perbuatan nyata. Dengan demikian maka keseluruhan bangunan hukum itu terdiri atas berbagai lapisan susunan, yang disebut Stufenbau des Recht.

Tata hukum dilihat sebagai suatu proses menciptakan sendiri norma-norma, dari mulai norma-norma yang umum sampai kepada yang lebih konkret, sampai kepada yang paling konkret. Pada ujung terakhir proses ini, sanksi hukum lalu berupa izin yang diberikan kepada seseorang untuk melakukan suatu tindakan atau memasakan suatu tindakan. Dalam hal ini apa yang semula berupa sesuatu yang "seharusnya", kini telah menjadi sesuatu yang "boleh" dan "dapat" dilakukan.

4. Reine Rechslehre

Doktrin hukum murni ini dikemukakan oleh pemimpin mazhab Wina bernama Hans Kelsen yang merupakan pengembangan saksama dari doktrin positivisme. Kelsen menolak ajaran yang bersifat ideologis dan hanya menerima hukum sebagaimana adanya, yaitu dalam bentuk peraturan-peraturan hukum positif (*ius constitutum*) atau hukum yang dibentuk di formalkan dalam peraturan perundang-undangan.

F. HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN SOSIAL

Usaha untuk mewujudkan hukum baru nasional itu tetap berlangsung, walaupun berbagai kendala sejak semula juga terus menghadang, tidak hanya oleh penganut teori resepsi, yang masih banyak bercokol di tengah-tengah masyarakat Indonesia, terutama yang berasal dari kalangan perguruan tinggi hukum positif yang tidak menginginkan dominasi hukum Islam dalam hukum nasional, tetapi juga oleh kalangan ulama Islam sendiri yang masih memahami hukum Islam secara sepotong-potong dan terjebak dalam kerangka fanatisme mazhab yang sempit, sehingga kemudian lebih tersibukkan dengan berbagai pertikaian antara sesama-

nya dengan melupakan peningkatan kesadaran untuk melaksanakan hukum Islam itu dalam realitas kehidupan umat.

1. Hukum Islam dan Perubahan Sosial

Hubungan teori hukum dan perubahan sosial merupakan salah satu problem dasar bagi filsafat-filsafat hukum. Hukum yang karena memiliki hubungan dengan hukum-hukum fisik yang diasumsikan harus tidak berubah itu menghadapi tantangan perubahan sosial yang menuntut kemampuan adaptasi dirinya. Sering kali benturan perubahan sosial itu amat besar sehingga memengaruhi konsep-konsep dan lembaga-lembaga hukum, yang karenanya menimbulkan kebutuhan akan filsafat hukum Islam.[338]

Argumen bahwa konsep hukum Islam adalah absolut dan otoriter yang karenanya abadi, dikembangkan dari dua sudut pandang. Pertama mengenai sumber hukum Islam adalah kehendak Tuhan, yang mutlak dan tidak bisa berubah. Jadi hal ini pendekatan ini lebih mendekati problem konsep hukum dalam kaitan perbedaan antara akal dan wahyu, yaitu (1) hukum dan teologi, (2) hukum dan epistemologi. Sudut pandang kedua berasal dari definisi hukum Islam, bahwa hukum Islam tidak dapat diidentifikasi sebagai sistem aturan-aturan yang bersifat etis atau moral. Jadi hal ini membicarakan kaitan perbedaan antara hukum dan moralitas.

Argumen-argumen yang dikemukakan oleh para pendukung keabadian Islam diringkaskan dalam tiga pernyataan umum:

a. Hukum Islam adalah abadi karena konsep hukum yang bersifat otoriter, ilahi, dan absolut dalam Islam tidak memperoleh perubahan dalam konsep-konsep dan institusi-institusi hukum. Sebagai konsekuensi logis dari konsep ini, maka sanksi yang diberikannya bersifat ilahiyah yang karenanya tidak bisa berubah.
b. Hukum Islam adalah abadi karena sifat asal dan perkembangannya dalam periode pembentukannya menjauhkannya dari institusi hukum dan perubahan sosial, pengadilan dan negara.
c. Hukum Islam adalah abadi karena ia tidak mengembangkan metodologi perubahan hukum yang memadai.

Dalam literatur hukum Islam kontemporer, kata "pembaruan" silih berganti digunakan dengan kata reformasi, modernisasi, reaktualisasi, dekontruksi, rekontruksi, *tarjid*, *islah*, dan *tajdid*. Di antara kata-kata itu yang paling banyak digunakan yaitu kata-kata *islah*, reformasi, dan *tajdid*.

[338] Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1995), h. 98.

Islah bisa diartikan dengan perbaikan atau memperbaiki, reformasi berarti membentuk atau menyusun kembali, *tajdid* mengandung arti membangun kembali, menghidupkan kembali, menyusun kembali, atau memperbaikinya agar dapat digunakan sebagaimana yang diharapkan.[339]

Masyarakat senantiasa mengalami perubahan, dapat berupa perubahan tatanan sosial, budaya, ekonomi, dan lainnya. Menurut para ahli linguistik dan sematik, bahasa akan mengalami perubahan sehingga diperlukan usaha atau ijtihad. Tentu kondisi suatu masyarakat akan berpengaruh terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh seorang mufti. Namun, ini berarti bahwa hukum tidak akan berubah begitu saja, tanpa memperhatikan norma yang terdapat dalam sumber utama hukum Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Sejarah mencatat bahwa ijtihad telah dilaksanakan dari masa ke masa.

Pendekatan secara historis, untuk memahami sifat dasar hukum Islam telah menyatakan hal-hal sebagai berikut, sebagai ciri khas hukum Islam:

a. Sifat idealistik.
b. Religius.
c. Kekakuan.
d. Sifat kausistik.

2. **Penyerapan Hukum Eropa di Negara** Muslim

Pengaruh dunia Barat yang pertama dirasakan negara Islam dengan datangnya imperialisme pada awal abad ke-19, membuat wilayah Islam memiliki sistem hukum negara yang terbatas mengatur aspek hubungan publik, pribadi, dan hubungan internasional, sistem hukum yang mereka gunakan bukan syariah. Undang-Undang Eropa yang dipaksakan pada negara-negara yang diduduki imperialis Inggris, Perancis, dan Belanda bertentangan dengan kehendak masyarakat dan membuat kesal para ulama. Tahap demi tahap orang Islam yang berada dalam pengaruh penguasa-penguasa ini diberi peluang untuk menempuh studi yang lebih tinggi di negara-negara Eropa. Dengan demikian, para imperialis mendapat dukungan di wilayah jajahan dan masyarakat pribumi sehingga berpengaruh pada masyarakat dan bahkan para ulama.[340] Pengaruh sistem hukum Eropa terhadap masyarakat Islam ditemukan dalam hukum publik meliputi konstitusi dan hukum pidana, transaksi sipil dan komersial. Ahli hukum Eropa sangat pandai, mereka tidak mengubah hukum personal

[339] Miftahul Huda, *Filsafat Hukum Islam: Menggali Hakikat Sumber dan Tujuan Hukum Islam*, (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press, 2006), h. 201.

[340] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademi Pressindo, 1992), h. 65.

masyarakat Islam sekaligus, melainkan secara pelan-pelan.

Imperium Turki Usmani, khalifah Islam pertama yang dipengaruhi sistem Hukum Eropa pada abad ke-19 melalui penyerahan kapitulasi. Kekuatan Barat diperkenalkan pada warga negara yang menetap di Timur Tengah sebagai pegawai negeri dan pedagang. Di negara-negara Asia Selatan dan Tenggara, dan Afrika Timur dan Barat, para penjajah melakukan perdagangan. Dari sini hukum komersial Eropa dilaksanakan dalam sistem kapitulasi.

Negara yang dipengaruhi sistem hukum Eropa adalah negara-negara Magribi, yaitu Maroko, Tunisia, dan Nigeria di Afrika Barat. Di kalangan elite Muslim terdidik Eropa, percaya pada ilmu hukum Islam, terutama hasil dari inovasi hukum. Apabila seseorang mengaplikasikan hukum Islam yang tidak diketahui siapa pencipta dan kapan yurisprudensi itu dibuat, mereka pasti akan menyatakan keheranannya kepada hakim Islam yang sudah dapat mencapai tingkat kompetensi yudisial pada abad ke-7 dan 8, yang belum dapat mereka capai abad ke-19 dan 20. Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal beserta para pengikutnya, sudah dapat memikirkan masalah-masalah hukum 13 abad lebih awal sampai dewasa ini. Namun bagi mereka yang percaya ilmu hukum Islam sebagai penemuan para ahli hukum tidak dapat disangsikan lagi keberadaannya. Mereka percaya bahwa hakim-hakim Islam itu telah dapat mendahului pemikiran manusia. Titik pandang yang benar para ahli hukum Islam, pengetahuan yang luas dan refleksi yang sangat berkembang, benar-benar bukan dari imajinasi mereka sendiri.

Fakta yang mereka temukan dalam genggaman sistem yurisprudensi itu kaya akan teori-teori dan prinsip-prinsip yang komprehensif, mereka menjelaskan dan menganalisis sistem yurisprudensi Islam secara lengkap. Mereka tidak berlaku sebagai ahli hukum dan pemikir dengan mengumpulkan data yang tersedia dan menetapkan tiap teori yang relevan. Kemudian mereka menabulasi setiap prinsip hukum Islam. Apabila terjadi inovasi atau berpikir ke depan, itu merupakan inovasi ilmu hukum Islam yang merupakan perkembangan rasional manusia yang menyampaikan teori-teori untuk tujuan membina manusia menuju kemuliaan dan kesempurnaan dengan membawa mereka ke tingkat yang paling tinggi.

Di samping berbagai ragam kemajuan umat Islam dalam segala segi dan aspek pengetahuan manusia, sebagian ilmuwan Barat mengomentari tentang tumbuh suburnya kebudayaan negeri-negeri Islam pada abad pertengahan. Mereka mengatakan, rata-rata umat Islam dengan sedikit pengetahuan sejarah Islamnya akan merasa enggan menerima gambaran yang benar.

Dapat dikatakan bahwa negara-negara dan masyarakat Kristen Eropa pada dasarnya masih tetap statis, mungkin benar. Sumbangan peradaban Islam ke Eropa sangat besar dan benar-benar membantu untuk mencapai apa saja yang dapat mereka capai selama masa Renaisans karena pengaruh pertemuan mereka dengan umat Islam dan karena ide-ide segar dengan hadirnya kaum Muslimin yang ada di Eropa. Membantu premis yang keliru ini para ilmuwan Barat berbalik menyatakan itu disebabkan karena negara dan masyarakat Islam tetap sekali. Hukum syariah telah terbukti dapat mengakomodasikan dirinya secara sukses terhadap pemenuhan kebutuhan internal sebagaimana yang sudah dikenal. Namun desakan yang kini (pada abad ke-19) timbul tanpa konfrontasi Islam dengan situasi yang berbeda. Pendapat ini sama sekali tidak benar karena desakan untuk mengadopsi sistem Hukum Barat yang didasarkan atas konsep-konsep dan institusi-institusi mendasar yang asing bagi agama Islam dan hukum syariah tidak berasal dari orang-orang Islam melainkan dari kolonial Barat. Umat Islam di awal masa kolonial tidak ingin mengubah sistem Hukum Islam mereka dan tidak ingin mengadopsi nilai-nilai dan standar-standar Barat. Lembaran sejarah telah dipenuhi dengan banyak contoh oposisi umat Islam dengan perubahan yang dipaksakan dalam hukum agamanya. Akan tetapi, zaman dominasi asing telah membalikkan situasi secara drastis. Imperialis-imperialis Barat telah membantu umat Islam untuk mengatasi persoalan yang mereka hadapi agar terhindar dari tekanan pemerintah untuk mengadopsi sistem hukum baru. Akibatnya sangat sedikit hukum syariah di negeri-negeri Islam yang diketemukan, kecuali yang hanya dalam ruang lingkup hukum keluarga, namun ada pula istilah reformasi yang digunakan. Di seluruh negeri Islam, kecuali Saudi Arabia, sistem hukum yang diambil murni bukan hukum syariah dan bukan pula hukum Eropa yang dipraktikkan sampai sekarang.

3. Hukum Islam di Masa Penjajahan Belanda dan Jepang

Dalam lintas sejarah, hukum Islam di Indonesia dapat dibagi menjadi empat periode: dua periode sebelum kemerdekaan dan dua lagi pasca-kemerdekaan. kita akan membahas dua periode yang pertama.

Dua periode pertama, dapat dibagi lagi ke dalam dua fase sebagai berikut: *pertama*, fase berlakunya hukum Islam sepenuhnya. Dalam fase ini, dikenal teori *reception in complexu* yang dikemukakan oleh L.W.C. Van Den Breg. Menurut teori ini, hukum Islam sepenuhnya telah diterima oleh umat Islam berlaku sejak adanya kerajaan Islam sampai masa awal VOC, yakni ketika Belanda masih belum mencampuri semua persoalan hukum yang berlaku di masyarakat.

Setelah Belanda dengan VOC-nya mulai semakin kuat dalam menjarah kekayaan bumi Indonesia, maka pada 25 Mei 1760 M pemerintah Belanda secara resmi menerbitkan peraturan *Resolutio der Indischr Regeering* yang kemudian dikenal dengan *Compendium Freijer*. Peraturan ini memang tidak hanya memuat pemberlakuan hukum Islam dalam bidang kekeluargaan (perkawinan dan kewarisan), tetapi juga menggantikan kewenangan lembaga-lembaga peradilan Islam yang dibentuk oleh para raja atau sultan Islam dengan peradilan buatan Belanda.[341]

Keberadaan hukum Islam di Indonesia sepenuhnya baru diakui oleh Belanda setelah dicabutnya *Compendium Freijer* secara berangsur-angsur, dan terakhir dengan *Staatsblad* 1913 No. 354. Dalam *Staatsblad* 1882 No. 152 ditetapkan pembentukan peradilan agama di Jawa dan Madura, dengan tanpa mengurangi legalitas mereka dalam melaksanakan tugas peradilan sesuai dengan ketentuan fikihi.

Kedua, fase berlakunya hukum Islam setelah dikehendaki atau diterima oleh hukum adat. Dalam fase ini, teori *reception in complexu* yang pertama kali diperkenalkan oleh L.W.C. Van Den Breg kemudian digantikan oleh teori *receptio* yang dikemukakan oleh Cristian Snouk Hurgronye dan dimulai oleh Corenlis Van Vallonhoven sebagai penggagas pertama.

Untuk menggantikan *receptio in complexu* dengan *receptio*, pemerintah Belanda kemudian menerbitkan *Wet op de Staatsinrichting van Nederlands Indie,* disingkat *Indische Staatsregeling* (IS), yang sekaligus membatalkan *Regeerrings Reglement* (RR) tahun 1885, Pasal 75 yang menganjurkan kepada hakim Indonesia untuk memberlakukan undang-undang agama.

Dalam IS tersebut, diundangkan Stbl. 1929: 212 yang menyatakan bahwa hukum Islam dicabut dari lingkungan tata hukum Hindia Belanda. Dan dalam Pasal 134 ayat 2 dinyatakan:

> "Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum Adat mereka menghendakinya, dan sejauh itu tidak ditentukan lain dengan sesuatu ordonansi."

Berdasarkan ketentuan di atas, maka dengan alasan hukum waris belum diterima sepenuhnya oleh hukum adat, pemerintah Belanda kemudian menerbitkan Stbl. 1937: 116 yang berisikan pencabutan wewenang pengadilan agama dalam masalah waris (yang sejak 1882 telah menjadi kompetensinya) dan dialihkan ke pengadilan negeri.

Dengan pemberlakuan teori *Receptio* tersebut dengan segala per-

[341] Rahmat Djatmika, "Jalan Mencari Hukum Islam, Upaya ke Arah Pemahaman Metodologi Ijtihad", dalam *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia* (Jakarta: PP-IKAHA, 1994), h. 65.

aturan yang menindaklanjutinya, di samping dirancang untuk melumpuhkan sistem dan kelembagaan hukum Islam yang ada, juga secara tidak langsung telah mengakibatkan perkembangan hukum Barat di Indonesia semakin eksis, mengingat ruang gerak hukum adat sangat terbatas tidak seperti hukum Islam, sehingga dalam kasus-kasus tertentu kemudian dibutuhkan hukum Barat.

Dengan demikian, maka pada fase ini hukum Islam mengalami kemunduran sebagai rekayasa Belanda yang mulai berkeyakinan, bahwa letak kekuatan moral umat Islam Indonesia sesungguhnya terletak pada komitmennya terhadap ajaran Islam.

NU

SUMATERA UTARA

"Meneguhkan Islam Ahlus Sunnah wal Jama'ah dalam Bingkai NKRI"

PONDOK PESANTREN MUSTHAFAWIYAH

PURBA BARU, LEMBAH SORIK MARAPI
MANDAILING NATAL, SUMATRA UTARA

DAFTAR PUSTAKA

Al-Bannani, Al-Allamah. *Hasyiah Al-Banni 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matan Jami' Al-Jawaami.* Beirut: Darul Fikri.

Albani, Muhammad Syukri. *Filsafat Hukum Islam.* Jakarta: Raja Grafido.

'Abd al-Hamid, Umar Maulud. *Hujjiyah al-Qiyas fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*. Al-Mujtami'ah Jami'ah Banghozy-Kulliyah al-Huquq.

Al-Asfihani. *Al-Mufradat fi Gharibil Qur'an*. Mesir: Halabi.

Al-Afriqi, Ibn Mansur. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Shadar.

Al-Amidi. *Al-Iham fi Uhsul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Dimsyqi, Muhammad Amin Suwaidi. *Tashil al-Husul 'ala Qawaaid al-Ushul.* Damaskus: Dar Qalam.

Al-Hakim, Muhammad Taqi. *Al-Ushul al-'Ammah lil Fiqh al-Muqarin*. Beirut: Dar al-Andalus.

Al-Jarhazi, Abdullah bin Sulaiman. *al-Mawahib as-Saniyah.* Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Al-Qurafi, Syihabuddin. *Al-Furuq* Jilid 1. Beirut: Darul Kutub Ilmiyyah.

Al-Qardhawi, Yusuf. *Fatwa Antara Ketelitian dan Kecerobohan,* Penerjemah *As'Ad Yasiin.* Jakarta: GIP.

_____. *Fatwa Antara Ketelitian dan Kecerobohan.* Jakarta: GIP

_____. *Al-Madhkhal li Dirasati Syariati al-Islamiati,* terjemahan Ahmad Zaini. Malaysia: Pustakawan Ilmi

_____. *Norma dan Etika Ekonomi Islam.* Jakarta: Insani perss.

Al-Qasimi, Jamal al-Din. *Mahaasin al-Ta'wil.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Raisuni, Ahmad. *Nazhariyyah al-Maqashid 'Inda Al-Iman al-Syatibi*. Herndon: Al-Ma'had al-'Alami li Al-Fikr

Al-Mawardi. *Al-Hawi Al-Kabiir fi Fiqh Al-Imam Al-Syafi'i.* Beirut: Dar kutub Al-'Ilmiyah.

Al-Khaththan, Manna Khalil. *Study Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa.

Al-Faarisi, 'Allal. *Maqaashid As-Syari'ah Al-Islamiyyah wa Makaarimuha.* Ka-

iro: Dar-As-Salam

Al-Qathan, Manna'. *Al-Tasyri' wa Al-Fikih fi Al-Islam*. Kairo: Mu'assasah Al-Risalah.

Al-Yuubi, Muhammad bin Ahmad bin Mas'ud. *Maqaashid asy-Syariah Al-Islaamiyyah wa 'Alaaqatiha bil Adillah asy-Syariah*. Kairo: Dar as-Salam.

An-Nadwi, Ali Ahmad. *Al-Qawaaid Al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Darul Qalam.

Ad-Dusari, Muslim. *Al-Mumti' fil Qawaaid Fiqhiyyah*. Saudia Arabia: Dar Zidni.

Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Cet. V. Jakarta: Muhammad Hasbi.

Asy-Syafii, Ahmad Muhammad. *Ushul Fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Muassasah tsaqofah al-Jamiiyah.

Anwar, Rosihun. *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia.

Azizy, A. Qodri. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Saintifik-Modern*. Bandung: Teraju

Az-Zuhaili, Wahbah. *al-Washit fi Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Maktabah Islamiyyah.

B. Arief Sidharta. *Butir-Butir Pemikiran dalam Hukum*. Bandung: PT Reflika Aditama.

Bakri, Asafri Jaya. *Maqashid Syariah dalam Pandangan As-Syatibi*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.

Al-Buthy, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Dawabit al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Damaskus: Maktabah Al-Amawiyah.

Chirzin, Muhammad. *Nasikh Wal Mansukh*. Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa

Darmodiharjo, Darji dan Sidharta. 1995. *Pokok-Pokok Filsafat Hukum, Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Drajat, Amroeni. *Filsafat Islam*. Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama.

Djalil, A. Basiq. *Ilmu Ushul fiqh*. Jakarta: Prenada.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacan Ilmu.

Djazuli, A. *Ilmu Fiqh: Sebuah Pengantar*. Bandung: Orba Sakti.

Djazuli, A. dan Nurol Aen. *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

El-Gandur. *Perspektif Hukum Islam: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Pustaka Fahirma.

Hamid, Ahmad bin Abdullah bin. *Tahqiq Dirasat al-Qawaaid lil Muqri*. Kairo: Dar Salam.

Hassan, Husein Hamid. *Nazariyah Al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Dar Al-Nahdah al-'Arabiyyah.

Hasan, Ahmad Hasan. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup,* Ed. Terjemah *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Bandung: Pustaka.

Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorle, 2011. *Sejarah Hukum Suatu Pengantar*, Cet. 5. Bandung: PT Refika Aditama.

Friedman, Lawrence M. 1997. *Law and Society*. New Jersey: Printice Hall.

Fazlurrahman. *Islam, alih bahasa Ahsin Muhammad.* Bandung: Pustaka.

Gibtiah. *Fikih Kontemporer.* Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh.* Logos: Jakarta.

Hromi (Ed). 1994. *Antropologi dan Hukum.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Harahap , M. Yahya. *Kekuasaan Mahkamah Agung Pemeriksaan Kasasi dan Peninjauan Kembali Perkara Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika.

Hallaq, Wabel. B. *Sejarah Teori Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Hasan, Husein Hamid. *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Dar an-Nahdah al-'Arabiyyah.

Hasan, M. Ali. *Perbandingan Mazhab.* Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: PT Bulan Bintang.

Ibnu Taimiyah. *Majmu' Al-Fatawa,* Jilid XXIX. Riyadh: Ubaikan.

Ibn Ashur, Thahir. *Maqashid as-Syariah Al-Islamiyah*. Qatar: Wazirat al-Awqaf *Maqashid as-Syariah Al-Islamiyah.* (Qatar: Wazirat al-Awqaf.

Ibn Muhammad, Muhammad ibn Ali. *al-Irsyah al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilmi Ushul.* Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Humam. *Syarh Fathul Qadir*. Beirut: Darul Kutub Ilmiyah.

Ibnu Jauzi. *Nasikh Wal Mansukh*. Jakarta: Pustaka Azzam.

Imam Syatibi. *Al-Muwafaqat.* Beirut: Maktabah Al-Ashyritah.

Judy Pearsall and Bill Trumble. *Oxford Advanced Leaner's Dictionary of Current English.* Oxford: The University Press.

Jalal, Abdul H. A. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Dunia Ilmu.

Jamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Jumantoro, Totok. *Kamus Usul Fiqh*. Jakarta: Sinar Grafika.

Kansil, C.S.T. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka.

Kamil, Umar Abdullah. *Al-Qawaaid al-Fiqhiyyah al-Kubra wa Atsaruha fil Mu'amalat Al-Maaliya.* Beirut: Darul Fikri.

Kamali, M. Hashim. *Membumikan Syari'ah.* Jakarta: PT Mizan Publika.

Khallaf, Abdul Wahab. *Ushul Fiqh.* Mesir: Lit-thiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi'.

Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *A History of Islamic Law in Indonesia.* Medan: IAIN Press.

Manan, Abdul. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group.

Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi Al-Lughat wa Al-A'lam.* Beirut: Dar Al-Masyriq.

Muhith, Pudjihardjo dan Nur Faizin. *Kaidah-Kaidah Fikih untuk Ekonomi Islam.* Malang: UB Press.

Mu'thi, Fadlolan Musyaffa'. *Islam Agama Mudah.* Semarang: Syauqi Press.
Munawwir, A. W. *Kamus al-Munawwir.* Surabaya: Pustaka Progressif.
M. Muslehuddin. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis.* terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Muchtar, Achmad. *Kejadian Ekonomi Islam dan Nilai Islam.* Jakarta: GIP.
Mubarak, Jaih. *Kaidah Fiqh, Sejarah dan Kaidah Asasi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
Mas'ud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam.* Bandung: Penerbit Pustaka.
Nasional, Departemen Pendidikan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Edisi Ketuga. Jakarta: Balai Pustaka.
Nasution, Hasymsyah. *Filsafat Islam.* Jakarta: Gaya Media Pratama.
Nasution, Harun. *Falsafat Agama.* Cet. VI. Jakarta: Bulan Bintang.
Nasution, Lahmuddin. *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung: PT Remaja Rosdaraya.
Nata, Abuddin. *Suplemen Eksiklopedi Islam,* Jilid I. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
Prasetyo, Teguh dan Abdul Halim Barkatullah. 2012. *Filsafat, Teori, dan Ilmu Hukum* (*Pemikiran Menuju Masyarakat yang Berkeadilan dan Bermartabat*. Jakarta: Rajawali Pers.
Qadhawi, Yusuf. *Diraasat fi Fiqh Maqaashid as-Syari'ah: Baina al-Maqaashid al-Kulliati wa An-Nushuus al-Ju'iyyah.* Beirut: Dar asy-Syuruq.
Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum.* Bandung: Alumni.
Salim, Agus. 2001. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial dari Denzin Guba dan Penerapannya*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
Salam, Izuddin ibn Abdis. *Qawaaid al-Ahkam fi Masaalih Al-Anam.* Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
S. Praja, Juhaya. *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan.* Bandung: Remaja Rosdakarya.
Sulaiman, Fathiyyah Hasan. *Alam Pikiran Al-Ghazali Mengenai Pendidikan dan Ilmu.* Bandung: CV Dipenogoro.
Subandi, Bambang, dkk. *Studi Hukum Islam*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
Sopyan, Yayan. *Tarikh Tasyri'*. Jakarta: Gramata Publishing.
_____. *Sejarah Pembentukan Hukum Islam.* Jakarta: Gramata Publishing.
Shidiq, Shapiuddin. *Ushul fiqh.* Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group.
Ash-shiddiqy, T.M. Hasbi. *Pengantar Hukum Islam.* Jakarta: PT Karya Unipress.
Shomad Abd. *Akad Mudharabah dalam Perbankan Syariah.* Jakarta : Yuridis.
Syahrani, Riduan. *Rangkuman Inti Sari Ilmu Hukum.* Bandung: PT Citra Aditya Bakti.
Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh,* Jilid I. Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group.

_____. *Pengertian dan Sumber Hukum Islam* (*Dalam Falsafah Hukum Islam*). Jakarta: Bumi Aksara dan DEPAG.

Syafi'i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqh*. Bandung: Pustaka Setia.

Syaltut, Muhammad. *Al-Islam: Aqidah Wasy Syariah.* Kairo: Dar al-Qalam.

Soetikno. *Filsafat Hukum.* Jakarta: Pradya Paramita.

Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Thaha, Mahmoud Muhammad. *The Second Message of Islam*. New York: Syracuse University.

Tim penyusun MKD IAIN Sunan Ampel Surabaya. *Studi Hukum Islam*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Pers.

Usman, Suparman. *Hukum Islam.* Jakarta: Gema Media Pratama.

Yahya, Mukhyar dan Fachurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: al-Ma'arif.

Yafi, Muhammad Ali. *Nasikh Mansukh dalam Al-Qur'an.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

Zainuddin, Ali. 2006. *Filsafat Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Fiqh.* Damaskus: Darul Fikri.

Zar, Sirajudin. *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Z. Wangsawidjaja. *Pembiayaan Bank Syariah.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

LAMPIRAN

KEPUTUSAN FATWA
KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
TENTANG PENETAPAN PRODUK HALAL

بسم الله الرحمن الرحيم

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, dalam rapat Komisi bersama LP. POM MUI, pada hari Rabu, tanggal 13 Muharram 1431 H/30 Desember 2009 M, setelah:

MENIMBANG:

a. bahwa makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika, dan lain-lain yang akan dikonsumsi atau digunakan oleh umat Islam wajib diperhatikan dan diyakini kehalalan dan kesuciannya;
b. bahwa produk makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika dan lain-lain yang merupakan hasil olahan sering diragukan kehalalan atau kesuciannya;
c. bahwa oleh karena itu, produk-produk olahan sebagaimana terlampir yang terhadapnya telah dilakukan pemeriksaan, penelitian, pembahasan, dan penilaian dalam rapat Komisi Fatwa bersama LP.POM MUI, Komisi Fatwa memandang perlu untuk menetapkan kehalalan dan kesuciannya untuk dijadikan pedoman oleh umat.

MENGINGAT:

1. Firman Allah Swt. tentang keharusan mengonsumsi yang halal, antara lain:

يَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ ٱلشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Hai sekalian manusia! Makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat

di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. (QS. *al-Baqarah* [2]: 168)

يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَٱشْكُرُواْ للَّهِ إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

Hai orang yang beriman! Makanlah di antara rizki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar hanya kepada-Nya kamu menyembah. (QS. *al-Baqarah* [2]: 172)

وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيۤ أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ

Dan makanlah makanan yang halal lagi baik dari yang Allah telah rezkikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya. (QS. *al-Maa'idah* [5]: 88

فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَٱشْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu; dan syukurilah nikmat Allah, jika kamu hanya kepada-Nya menyembah. (QS. *an-Nahl* [16]: 114)

b. Firman Allah Swt. tentang kehalalan makhluk Allah secara umum, antara lain:

هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً

Dia-lah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu... (QS. *al-Baqarah* [2]: 29)

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيۤ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلْطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ ٱلآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapakah yang mengharamkan) rezki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat." Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui. (QS. *al-A'raaf* [7]: 32).

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي ٱلسَّمَٰوٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لأيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia (Allah) telah menundukkan untuk kamu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berpikir. (QS. *al-Jasiyah* [45]: 13)

3. Firman Allah Swt. tentang beberapa jenis makanan (dan minuman)

yang diharamkan, antara lain:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Akan tetapi, barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (QS. *al-Baqarah* [2]: 173)

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلْدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُواْ بِٱلأَزْلاَمِ

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu memakan hewan) yang disembelih untuk berhala... (QS. *al-Maa'idah* [5]: 3)

قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَآ أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, darah yang mengalir, atau daging babi—karena sesungguhnya semua itu kotor—atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang." (QS. *al-An'am* [6]: 145)

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Akan tetapi, barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (QS. *al-Baqarah* [2]: 173).

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَآئِثَ

...dan ia (Nabi) mengharamkan bagi mereka segala yang buruk... (QS. al-A'raf [7]: 157). (Maksud buruk [*khaba'its*] di sini menurut ulama adalah najis.)

وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ

…Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan… (QS. *al-Baqarah* [2]: 195)

4. Hadis-Hadis Nabi berkenaan dengan kehalalan maupun keharaman sesuatu yang dikonsumsi, antara lain:

إنَّ الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيبًا، وإنَّ الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين؛ فقال تعالى: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا [المؤمنون:١٥]، وقال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ [البقرة:٢٧١]، ثم ذكر الرجلَ يُطيل السفر، أشعث، أغبر، يمد يديه إلى السماء: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، وملبسه حرام، وغُذي بالحرام، فأنَّى يُستجاب له؟! رواه مسلم.

"Wahai umat manusia! Sesungguhnya Allah adalah *thayyib* (baik), tidak akan menerima kecuali yang *thayyib* (baik dan halal); dan Allah memerintahkan kepada orang beriman segala apa yang Ia perintahkan kepada para rasul. Ia berfirman, '*Hai rasul-rasul! Makanlah dari makanan yang baik-baik (halal) dan kerjakanlah amal yang saleh. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan*' (QS. *al-Mu'minun* [23]: 51), dan berfiman pula, '*Hai orang yang beriman! Makanlah di antara rizki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu...*' (QS. *al-Baqarah* [2]: 172).

Kemudian Nabi menceritakan seorang laki-laki yang melakukan perjalanan panjang, rambutnya acak-acakan, dan badannya berlumur debu. Sambil menengadahkan tangan ke langit ia berdoa, 'Ya Tuhan, Ya Tuhan ...' (Berdoa dalam perjalanan, apalagi dengan kondisi seperti itu, pada umumnya dikabulkan oleh Allah—pen.). Adapun, makanan orang itu haram, minumannya haram, pakaiannya haram, dan ia selalu menyantap yang haram. (Nabi memberikan komentar), 'Jika demikian halnya, bagaimana mungkin ia akan dikabulkan doanya?'" (HR. Muslim dari Abu Hurairah).

الحلال بيِّنٌ، والحرام بيِّنٌ، وبينهما أمور مُشتبهات لا يعلمهنَّ كثيرٌ من الناس، فمَن اتَّقى الشُّبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه

"Yang halal itu sudah jelas dan yang haram pun sudah jelas; dan di antara keduanya ada hal-hal yang musytabihat (syubhat, samar-samar,

tidak jelas halal haramnya), kebanyakan manusia tidak mengetahui hukumnya. Barang siapa hati-hati dari perkara syubhat, sungguh ia telah menyelamatkan agama dan harga dirinya...” (HR. Muslim)

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا ضرر ولا ضرار) ، حديث حسن رواه ابن ماجة

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh (pula) membahayakan orang lain.” (HR. Ahmad dan Ibn Majah dari Ibn ‘Abbas dan ‘Ubadah bin Shamit)

مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ ، وَمَا حَرَّمَ فَهوَ حَرَامٌ ، وَمَا سَكَتَ عَنهُ فَهُوَ عَفْوٌ ،

“Yang halal adalah sesuatu yang dihalalkan oleh Allah dalam Kitab-Nya, dan yang haram adalah apa yang diharamkan oleh Allah dalam Kitab-Nya; sedang yang tidak dijelaskan-Nya adalah yang dimakan.” (*Nail al-Authar*, 8: 106)

إنَّ اللَّه تعَالَى فَرَضَ فَرائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا، وحدَّ حُدُودًا فَلا تعْتَدُوهَا، وحَرَّم أشْياءَ فَلا تنْتَهِكُوها، وَسكَتَ عَنْ أشْياءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نِسْيانٍ فَلا تبْحثُوا عَنْهَا حديثٌ حسن، رواه الدَّارقُطْني وَغَيْرُهُ.

“Allah telah mewajibkan beberapa kewajiban; janganlah kamu abaikan, telah menetapkan beberapa batasan, janganlah kamu langgar, telah mengharamkan beberapa hal, janganlah kamu rusak, dan tidak menjelaskan beberapa hal sebagai kasih sayang kepadamu, bukan karena lupa, maka janganlah kamu tanya-tanya hukumnya.” (HR. Daraquthni dan dinilai sahih oleh Imam Nawawi)

5. Kaidah fikih:

الأصل في الأشاء النافعة الإباحة و في الأشياء الضارة الحرمة

“Hukum asal sesuatu yang bermanfaat adalah boleh dan hukum asal sesuatu yang berbahaya adalah haram.”

الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل معتبر على الحرمة

“Hukum asal mengenai sesuatu adalah boleh selama tidak ada dalil muktabar yang mengharamkannya.”

6. Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga MUI periode 2000-2005.
7. Pedoman Penetapan Fatwa MUI.

MEMPERHATIKAN:

Berita Acara hasil audit terhadap sejumlah produk olahan dan penjelasan

Direktur LP.POM-MUI, serta saran dan pendapat peserta rapat dalam rapat bersama dimaksud.

MEMUTUSKAN:

MENETAPKAN: FATWA TENTANG PENETAPAN BEBERAPA PRODUK HALAL

1. Produk-produk sebagaimana tersebut dalam lampiran Keputusan Fatwa ini ditetapkan kehalalan dan kesuciannya.
2. Keputusan ini berlaku sejak ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan: Jakarta, 13 Muharram 1430 H
30 Desember 2009

KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua,	Sekretaris,
Dr. K.H.M. ANWAR IBRAHIM	**Dr. Drs. HASANUDIN, M.Ag.**

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
NOMOR: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005
TENTANG KRITERIA MASLAHAT

بسم الله الرحمن الرحيم

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M, setelah:

MENIMBANG:

a. bahwa akhir-akhir ini istilah maslahat sering digunakan pihak-pihak tertentu sebagai dalil untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaidah-kaidah yang baku (*bi ghairi hududin wa laa dlawabith*);
b. bahwa pemahaman dan penggunaan maslahat yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah hukum Islam tersebut, telah mengakibatkan terjadinya kesalahan dalam menetapkan hukum Islam sehinga menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat;
c. bahwa dalam rangka memelihara dan mendudukkan hukum Islam secara proporsional Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang kriteria maslahat untuk dijadikan pedoman agar tidak menimbulkan kesalahpahaman.

MENGINGAT:

1. Firman Allah Swt., antara lain:

وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (*al-Anbiya* [21]: 107)

وَبِٱلْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً

Dan Kami turunkan (Al-Qur'an itu dengan sebenar-benarnya dan Al-Qur'an itu telah turun dengan (membawa) kebenaran. Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. (*al-Israa'* [17]: 105)

إِنَّآ أَرْسَلْنَاكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً

Sesungguhnya Kami mengutus kamu dengan mem-bawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan… (QS. *Fathir* [35]: 24)

مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ

…Allah tidak hendak menyulitkan kamu… (QS. *al-Maaidah* [5]: 6).

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

…dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan… (QS. *al-Hajj* [22]: 78)

يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ

…Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu... (QS. *al-Baqarah* [2]: 185)

وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Dan sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman. (QS. *al-Naml* [27]: 77)

وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ

Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu. (QS. *al-Mu'minun*: [23]: 71)

2. Hadis Nabi SAW, antara lain :

إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين

"Kalian diutus untuk memberikan kemudahan, dan bukan untuk memberikan kesulitan." (HR. al-Bukhari)

لا ضرر ولا ضرار

"Tidak boleh menimbulkan mudarat bagi diri sendiri maupun orang lain." (Hadits Nabi riwayat Imam Ibnu Majah, al-Daraquthni, dan yang lain, dari Abu Sa'id al-Khudri)

MEMPERHATIKAN:

1. Pendapat al-Khawarizmi sebagaimana dikutip oleh al-Syaukani dalam kitab *Irsyad al-Fuhul*, h. 242:

   Maslahat adalah memelihara tujuan hukum Islam dengan menolak/menghindarkan bencana (kerusakan, hal-hal yang merugikan) dari makhluk (manusia).

2. Pendapat Hujatul-Islam Imam al-Ghazali dalam *al-Mustashfa*, juz 1, h. 286-287):

   Maslahat menurut makna asalnya berarti menarik manfaat atau

menolak mudarat (hal-hal yang merugikan). Akan tetapi bukan itu yang kami maksud, sebab meraih manfaat dan menghindarkan mudarat adalah tujuan makhluk (manusia). Kemaslahatan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka. Yang kami maksud dengan maslahat adalah memelihara tujuan syara' (hukum Islam). Tujuan hukum Islam yang ingin dicapai dari makhuk ada lima; yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara kelima hal ini disebut maslahat; dan setiap hal yang meniadakannya disebut mafsadat dan menolaknya disebut maslahat.

3. Pendapat asy-Syatibi (*al-Muwafaqat*, juz 2, h. 39-40):

   Setiap dasar agama (kemaslahatan) yang tidak ditunjuk oleh *nash* tertentu dan ia sejalan dengan tindakan syara' serta maknanya diambil dari dalil-dalil syara', maka hal itu benar, dapat dijadikan landasan hukum dan dijadikan rujukan. Demikian itu apabila kemaslahatan tersebut—berdasarkan kumpulan beberapa dalil—dapat dipastikan kebenarannya. Sebab dalil-dalil itu tidak mesti menunjukkan kepastian hukum secara berdiri sendiri tanpa digabungkan dengan dalil yang lain, sebagaimana penjelasan terdahulu. Hal tersebut karena yang demikian itu tampaknya sulit terjadi.

4. Pendapat Sidang Komisi C Bidang Fatwa pada Munas VII MUI 2005.

Dengan bertawakal kepada Allah Swt.,

MEMUTUSKAN:

MENETAPKAN: FATWA TENTANG KRITERIA MASLAHAT

1. Maslahat/kemaslahatan menurut hukum Islam adalah tercapainya tujuan syariah (*maqashid al-syariah*) yang diwujudkan dalam bentuk terpeliharanya lima kebutuhan primer (*al-dharuriyyat al- khams*), yaitu agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan.
2. Maslahat yang dibenarkan oleh syariah adalah maslahat yang tidak bertentangan dengan *nash*. Oleh karena itu, maslahat tidak boleh bertentangan dengan *nash*.
3. Yang berhak menentukan maslahat-tidaknya sesuatu menurut *syara'* adalah lembaga yang mempunyai kompetensi di bidang syariah dan dilakukan melalui ijtihad jama'i.

Ditetapkan: Jakarta, 21 Jumadil Akhir 1426 H
28 Juli 2005 M

MUSYAWARAH NASIONAL VII MAJELIS ULAMA INDONESIA
Pimpinan Sidang Komisi C Bidang Fatwa

Ketua,	Sekretaris,
K.H. MA'RUF AMIN	**Drs. H. HASANUDDIN, M.Ag.**

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
NOMOR 1 TAHUN 2004 TENTANG
BUNGA (INTEREST/FA'IDAH)

Majelis Ulama Indonesia, setelah:

MENIMBANG:

a. bahwa umat Islam Indonesia masih mempertanyakan status hukum bunga (*interest/fa'idah*) yang dikenakan dalam transaksi pinjaman (*al-qardh*) atau utang piutang (*al-dayn*), baik yang dilakukan oleh lembaga keuangan, individu maupun lainnya;
b. bahwa Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia pada tanggal 22 Syawwal 1424 H./16 Desember 2003 telah memfatwakan tentang status hukum bunga;
c. bahwa oleh karena itu, Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang bunga dimaksud untuk dijadikan pedoman.

MENGINGAT:

1. Firman Allah Swt., antara lain:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَآءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {٥٧٢} يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ {٦٧٢} إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَءَاتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ {٧٧٢} يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَابَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ {٨٧٢} فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ {٩٧٢} وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٠٨٢)

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang

larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan sembahyang dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. Dan jika (orang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui." (QS. *al-Baqarah* [2]: 175-180)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰاْ أَضْعَٰفاً مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan. (*Ali 'Imran* [3]: 130)

2. Hadis-Hadis Nabi saw., antara lain:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ . قَالَ قُلْتُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ قَالَ إِنَّمَا نُحَدِّثُ بِمَا سَمِعْنَا .

Dari Abdullah r.a., ia berkata: "Rasulullah saw. melaknat orang yang memakan (mengambil) dan memberikan riba." Rawi berkata: saya bertanya: "(apakah Rasulullah melaknat juga) orang yang menuliskan dan dua orang yang menjadi saksinya?" Ia (Abdullah) menjawab: "Kami hanya menceritakan apa yang kami dengar." (HR. Muslim)

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: (لعَن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله، وكاتبه وشاهديه))، وقال: ((هم سواءٌ))؛ رواه مسلم

Dari Jabir r.a., ia berkata: "Rasulullah saw. melaknat orang yang memakan (mengambil) riba, memberikan, menuliskan, dan dua orang yang menyaksikannya." Ia berkata: "Mereka berstatus hukum sama." (HR. Muslim)

عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((يأتي على الناس زمان يأكلون فيه الربا))، قال: قيل له: الناس كلهم؟ قال: ((من لم يَأكُلْه منهم، نالَه من غُبارِه))

Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, Rasulullah bersabda: "Akan datang

kepada umat manusia suatu masa di mana mereka (terbiasa) memakan riba. Barang siapa tidak memakan (mengambil)-nya, ia akan terkena debunya." (HR. al-Nasa'i).

عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: الرِّبَا سَبْعُونَ حَوْبًا ، أَيْسَرُهَا نِكَاحُ الرَّجُلِ أُمَّهُ

Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, Rasulullah bersabda: "Riba adalah tujuh puluh dosa; dosanya yang paling ringan adalah (sama dengan) dosa orang yang berzina dengan ibunya." (HR. Ibn Majah)

عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الرِّبَا ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا

Dari Abudullah, dari Nabi saw., beliau bersabda: "Riba mempunyai tujuh puluh tiga pintu (cara, macam)." (HR. Ibn Majah)

عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال – لعنَ رسولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم آكلَ الرِّبا وموكلَهُ وشاهديْهِ وَكاتبَه

Dari Abdullah bin Mas'ud: "Rasulullah saw. melaknat orang yang memakan (mengambil) riba, memberikan, dua orang yang menyaksikan, dan orang yang menuliskannya." (HR. Ibn Majah).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : « لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لا يَبْقَى أَحَدٌ إِلا أَكَلَ الرِّبَا فَإِنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ غُبَارِهِ «

Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, Rasulullah bersabda: "Sungguh akan datang kepada umat manusia suatu masa di mana tak ada seorang pun di antara mereka kecuali (terbiasa) memakan riba. Barangsiapa tidak memakan (mengambil)nya, ia akan terkena debunya." (HR. Ibn Majah).

3. *Ijma'* ulama tentang keharaman riba dan bahwa riba adalah salah satu dosa besar (kaba'ir) (lihat antara lain: al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* [t.t.: Dar al- Fikr, t.th.], juz 9, h. 391).

MEMPERHATIKAN:

1. Pendapat para ulama ahli fikih bahwa bunga yang dikenakan dalam transaksi pinjaman (utang-piutang, *al-qardh*; *al-qardh wa al-iqtiradh*) telah memenuhi kriteria riba yang diharamkan Allah Swt., seperti dikemukakan, antara lain, oleh:
   a. Imam Nawawi dalam *Al-Majmu*':

      Al-Nawawi berkata, bahwa al-Mawardi berkata: "Sahabat-sahabat kami (ulama mazhab Syafi'i) berbeda pendapat tentang pengharaman riba yang ditegaskan oleh Al-Qur'an, atas dua

pandangan. Pertama, pengharaman tersebut bersifat *mujmal* (global) yang dijelaskan oleh sunnah. Setiap hukum tentang riba yang dikemukakan oleh sunnah adalah merupakan penjelasan (bayan) terhadap ke-*mujmal*-an Al-Qur'an, baik riba *naqd* maupun riba *nasi'ah*. Kedua, bahwa pengharaman riba dalam Al-Qur'an sesungguhnya hanya mencakup riba *nasa'* yang dikenal oleh masyarakat jahiliah dan permintaan tambahan atas harta (piutang) disebabkan penambahan masa (pelunasan). Salah seorang di antara mereka apabila jatuh tempo pembayaran piutangnya dan pihak berutang tidak membayarnya, ia menambahkan piutangnya dan menambahkan pula masa pembayarannya. Hal seperti itu dilakukan lagi pada saat jatuh tempo berikutnya. Itulah maksud firman Allah: "...janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda..." Kemudian sunnah menambahkan riba dalam pertukaran mata uang (*naqd*) terhadap bentuk riba yang terdapat dalam Al-Qur'an.

b. Ibn al-'Araby dalam *Ahkam Al-Qur'an*:

"Riba dalam arti bahasa adalah kelebihan (tambahan). Adapun yang dimaksud dengan riba dalam Al-Qur'an adalah setiap kelebihan (tambahan) yang tidak ada imbalannya."

c. Al-'Aini dalam *'Umdah al- Qari'*:

"Arti dasar riba adalah kelebihan (tambahan). Adapun arti riba dalam hukum Islam (*syara'*) adalah setiap kelebihan (tambahan) pada harta pokok tanpa melalui akad jual beli."

d. Al-Sarakhsyi dalam *Al-Mabsuth*:

"Riba adalah kelebihan (tambahan) tanpa imbalan yang disyaratkan dalam jual beli."

e. Ar-Raghib al-Isfahani dalam *Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an*:

"Riba adalah kelebihan (tambahan) pada harta pokok."

f. Muhammad Ali al-Shabuni dalam *Rawa-i' al-Bayan*:

"Riba adalah kelebihan (atas pokok utang) yang diambil oleh kreditur (orang yang memberikan utang) dari debitur (orang yang berutang) sebagai imbalan atas masa pembayaran utang."

g. Muhammad Abu Zahrah dalam *Buhuts fi al-Riba*:

"Riba (yang dimaksud dalam) Al-Qur'an adalah riba (tambahan, bunga) yang dipraktikkan oleh bank dan masyarakat; dan itu hukumnya haram, tanpa keraguan."

h. Yusuf al-Qardhawy dalam *Fawa'id al-Bunuk*:

"Bunga bank adalah riba yang diharamkan."

i. Wahbah al-Zuhaily dalam *Al-Fikih al-Islamy wa Adillatuh*:

> "Bunga bank adalah haram, haram, haram. Riba atau bunga bank adalah riba *nasi'ah*, baik bunga tersebut rendah maupun berganda. (Hal itu) karena kegiatan utama bank adalah memberikan utang (pinjaman) dan menerima utang (pinjaman) … Bahaya (*madharat*) riba terwujud sempurna (terdapat secara penuh) dalam bunga bank. Bunga bank hukumnya haram, haram, haram, sebagaimana riba. Dosa (karena bertransaksi) bunga sama dengan dosa riba; alasan lain bahwa bunga bank berstatus riba adalah firman Allah Swt.: …*Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu*…" (QS. *al-Baqarah* [2]: 279)

2. Bunga uang atas pinjaman (*qardh*) yang berlaku di atas lebih buruk dari riba yang diharamkan Allah Swt. dalam Al-Qur'an, karena dalam riba tambahan hanya dikenakan pada saat si peminjam (berutang) tidak mampu mengembalikan pinjaman pada saat jatuh tempo. Adapun dalam sistem bunga tambahan sudah langsung dikenakan sejak terjadi transaksi.
3. Ketetapan akan keharaman bunga bank oleh berbagai Forum Ulama Internasional, antara lain:
   a. Majma'ul Buhuts al-Islamiyyah di al-Azhar Mesir pada Mei 1965.
   b. Majma' al-Fikih al-Islamy negara-negara OKI yang diselenggarakan di Jeddah pada 10-16 Rabi'ul Awal 1406 H/22-28 Desember 1985.
   c. Majma' Fikih Rabithah al-'Alam al-Islamy, Keputusan 6 Sidang IX yang diselenggarakan di Mekkah tanggal 12-19 Rajab 1406 H.
   d. Keputusan Dar al-Itfa, Kerajaan Saudi Arabia, 1979.
   e. Keputusan Supreme Shariah Court Pakistan 22 Desember 1999.
   f. Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tahun 2000 yang menyatakan bahwa bunga tidak sesuai dengan syariah.
   g. Keputusan Sidang Lajnah Tarjih Muhammadiyah tahun 1968 di Sidoarjo yang menyarankan kepada PP Muhammadiyah untuk mengusahakan terwujudnya konsepsi sistem perekonomian khususnya Lembaga Perbankan yang sesuai dengan kaidah Islam.
   h. Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU tahun 1992 di Bandar Lampung yang mengamanatkan berdirinya Bank Islam dengan sistem tanpa bunga.
   i. Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia tentang Fatwa Bunga (*interest/ fa'idah*), pada 22 Syawal 1424/16 Desember 2003.

j. Keputusan Rapat Komisi Fatwa MUI, tanggal 11 Dzulqa'idah 1424/03 Januari 2004; 28 Dzulqa'idah 1424/17 Januari 2004; dan 05 Dzulhijjah 1424/24 Januari 2004.

Dengan memohon ridha Allah Swt.**,**

MEMUTUSKAN:

MENETAPKAN: FATWA TENTANG BUNGA (INTEREST/FA'IDAH)

Pertama: Pengertian Bunga (*Interest*) dan Riba

1. Bunga (*interest/fa'idah*) adalah tambahan yang dikenakan dalam transaksi pinjaman uang (*al-qardh*) yang diperhitungkan dari pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan/hasil pokok tersebut, berdasarkan tempo waktu, diperhitungkan secara pasti di muka, dan pada umumnya berdasarkan persentase.
2. Riba adalah tambahan (ziyadah) tanpa imbalan (بلا عوض) yang terjadi karena penangguhan dalam pembayaran (زيادة الأجل) yang diperjanjikan sebelumnya (اشتُرِطَ مقدماً). Dan inilah yang disebut riba *nasi'ah*.

Kedua: Hukum Bunga (*Interest*)

1. Praktik pembungaan uang saat ini telah memenuhi kriteria riba yang terjadi pada zaman Rasulullah saw., yakni riba *nasi'ah*. Dengan demikian, praktik pembungaan uang termasuk salah satu bentuk riba, dan riba haram hukumnya.
2. Praktik pembungaan tersebut hukumnya adalah haram, baik dilakukan oleh bank, asuransi, pasar modal, pegadaian, koperasi, dan lembaga keuangan lainnya maupun dilakukan oleh individu.

Ketiga: Bermuamalah dengan Lembaga Keuangan Konvensional

1. Untuk wilayah yang sudah ada kantor/jaringan Lembaga Keuangan Syariah dan mudah dijangkau, tidak dibolehkan melakukan transaksi yang didasarkan kepada perhitungan bunga.
2. Untuk wilayah yang belum ada kantor /jaringan Lembaga Keuangan Syariah, diperbolehkan melakukan kegiatan transaksi di lembaga keuangan konvensional berdasarkan prinsip dharurat/ hajat.

Ditetapkan: Jakarta, 05 Dzulhijjah 1424H
24 Januari 2004 M

MAJELIS ULAMA INDONESIA KOMISI FATWA

Ketua	Sekretaris
K.H. MA'RUF AMIN	**Drs. H. HASANUDDIN, M.Ag.**

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
NOMOR: 04 TAHUN 2016
TENTANG IMUNISASI

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) setelah:

MENIMBANG:

a. bahwa ajaran Islam sangat mendorong umatnya untuk senantiasa menjaga kesehatan, yang dalam praktiknya dapat dilakukan melalui upaya preventif agar tidak terkena penyakit dan berobat manakala sakit agar diperoleh kesehatan kembali, yaitu dengan imunisasi;
b. bahwa imunisasi, sebagai salah satu tindakan medis untuk mencegah terjangkitnya penyakit tertentu, bermanfaat untuk mencegah penyakit berat, kecacatan dan kematian;
c. bahwa ada penolakan sebagian masyarakat terhadap imunisasi, baik karena pemahaman keagamaan bahwa praktik imunisasi dianggap mendahului takdir maupun karena vaksin yang digunakan diragukan kehalalannya;
d. bahwa atas dasar pertimbangan di atas, maka dipandang perlu menetapkan fatwa tentang imunisasi untuk digunakan sebagai pedoman.

MENGINGAT:

1. Firman Allah Swt., antara lain:

وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً

Barangsiapa yang menghidupkan seseorang, maka dia bagaikan menghidupkan manusia semuanya. (QS. *al-Maaidah* [5]: 32)

وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ

…Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan… (QS. *al-Baqarah* [2]: 195)

يأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ ٱلشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. (QS. *al-Baqarah*: 168)

وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُواْ

قَوْلاً سَدِيداً

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (QS. *an-Nisaa'*: 9)

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. *al-Baqarah* [2]:173)

2. Hadis-Hadis Nabi SAW, antara lain:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاء

Dari Abu Hurairah r.a., dari Nabi saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan (pula) obatnya." (HR. al-Bukhari)

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُنَزِّلْ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ مَعَهُ شِفَاءً، إِلَّا الْهَرَمَ»

"Berobatlah, karena Allah tidak menjadikan penyakit kecuali menjadikan pula obatnya, kecuali satu penyakit yaitu pikun (tua)." (HR. Abu Dawud, Tirmidzi, Nasa'i dan Ibnu Majah)

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً ، فَتَدَاوَوْا وَلاَ تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ) رواه ابو داود

Dari Abu Darda', ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan obat bagi setiap penyakit, maka berobatlah dan janganlah berobat dengan yang haram." (HR. Abu Dawud)

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ : « قَدِمَ أُنَاسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ ، فَاجْتَوَوْا المدِينَةَ ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ ، وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا

Dari Sahabat Anas bin Malik ra.: "Sekelompok orang 'Ukl atau Urai-

nah datang ke kota Madinah dan tidak cocok dengan udaranya (sehingga mereka jatuh sakit), maka Nabi saw. memerintahkan agar mereka mencari unta perah dan (agar mereka) meminum air kencing dan susu unta tersebut." (HR. al-Bukhari)

عن أبي سعيد سعد بن سنان الخدري رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا ضرر ولا ضرار)

Dari Abu Sa'id Sa'ad bin Sanna al-Khudri r.a., bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Tidak boleh membahayakan/merugikan orang lain dan tidak boleh (pula) membalas bahaya (kerugian yang ditimbulkan oleh orang lain) dengan bahaya (perbuatan yang merugikannya)." (HR. Ahmad, Malik, dan Ibn Majah)

عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ، أَنّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , قَالَ : « إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلا تَدْخُلُوهَا , وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلا تَخْرُجُوا مِنْهَا »

Dari Habib bin Abi Tsabit ia berkata: Saya mendengar Ibrahim bin Sa'd berkata: Saya mendengar Usamah bin Zaid berbincang dengan Sa'd tentang apa yang didengar dari Nabi saw. bahwa beliau bersabda: "Bila kalian mendengar ada wabah penyakit di suatu daerah maka jangan masuk ke daerah wabah tersebut. Dan bila wabah tersebut telah terjadi di suatu daerah sedang kalian berada di situ, maka jangan keluar dari daerah tersebut." (HR. Bukhari)

عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال : قَالَتْ الأَعْرَابُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَلا نَتَدَاوَى ؟ قَالَ : (تَعَمْ ، يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوَوْا ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً ، إِلا دَاءً وَاحِدًا ،

Dari Usâmah Ibnu Syarîk (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Beberapa orang Arab pedalaman bertanya: "Wahai Rasulullah, haruskan kami berobat?" Rasulullah menjawab: "Ya. Wahai hamba-hamba Allah, berobatlah, sesungguhnya Allah tidak membuat penyakit melainkan membuat pula penyembuh untuknya [atau ia mengatakan: obat]." (Abû Isa al-Tirmidzi, perawi Hadis: … dan ini adalah Hadis hasan sahih).

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ بَعْدُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ

Abu Salamah bin 'Abd. al-Rahman berkata: Aku mendengar Abu Hurairah (yang meriwayatkan) dari Nabi saw. (bahwa beliau bersabda): "Janganlah kalian mendatangkan orang yang sakit kepada orang yang sehat" ... (HR. al-Bukhari).

وعن أبي خزامة عن أبيه رضي الله عنه ، قال : قلت : يا رسول الله ! أرأيت رقى نسترقيها ، ودواء نتداوى به ، وتقاة نتقيها ، هل ترد من قدر الله شيئا ؟ قال : (هي من قدر الله)

رواه أحمد ، والترمذي ، وابن ماجه

Dari Abu Khuzamah, dari ayahnya (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Aku bertanya kepada Rasulullah saw, kataku: "Wahai Rasulullah, apa pendapatmu tentang rukiah yang kami gunakan sebagai obat, dan obat-obatan yang kami gunakan sebagai penyembuh penyakit dan penangkal yang kami gunakan sebagai pemelihara badan, apakah berarti kami menolak takdir Allah?" (Nabi) berkata: "Hal itu adalah takdir Allah." (HR. al-Tirmidzi)

3. Kaidah-Kaidah fikih:

الأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ

"Perintah terhadap sesuatu juga berarti perintah untuk melaksanakan sarananya."

مَا لاَ يَتِمُّ الوَاجِبُ إِلاَّ بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

"Perbuatan yang hanya dengan perbuatan itu suatu perintah wajib menjadi sempurna maka perbuatan tersebut hukumnya wajib."

الدفع أولى من الرفع.

"Mencegah lebih utama daripada menghilangkan."

الضرر يدفع بقدر الإمكان

"Dharar (bahaya) harus dicegah sedapat mungkin."

الضرر يزال

"Dharar (bahaya) harus dihilangkan."

الحاجة تنزل منزلة الضرورة

"Kondisi hajah menempati kondisi darurat."

الضرورات تبيح المحظورات

"Darurat membolehkan hal-hal yang dilarang."

ماابيح للضرورة يقدر بقدرها

"Sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi sesuai kadar (kebutuhan)-nya."

MEMPERHATIKAN:

1. Pendapat Imam al-'Izz ibn 'Abd al-Salam dalam Kitab *Qawa'id al-Ahkam*:

"Boleh berobat dengan benda-benda najis jika belum menemukan benda suci yang dapat menggantikannya, karena maslahat kesehatan dan keselamatan lebih diutamakan daripada maslahat menjauhi benda najis".

2. Pendapat Imam al-Nawawi dalam kitab *Al-Majmu'* (9/55):

   Sahabat-sahabat kami (pengikut mazhab Syafi'i) berpendapat: "Sesungguhnya berobat dengan menggunakan benda najis diperbolehkan apabila belum menemukan benda suci yang dapat menggantikannya, apabila telah didapatkan—obat dengan benda yang suci—maka haram hukumnya berobat dengan benda-benda najis. Inilah maksud dari Hadis: 'Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesehatan kalian pada sesuatu yang diharamkan atas kalian', maka berobat dengan benda najis menjadi haram apabila ada obat alternatif yang tidak mengandung najis dan tidak haram apabila belum menemukan selain benda najis tersebut. Sahabat-sahabat kami (pengikut Mazhab Syafi'i) berpendapat: 'Dibolehkannya berobat dengan benda najis apabila para ahli kesehatan (farmakologi) menyatakan bahwa belum ada obat kecuali dengan benda najis itu, atau obat—dengan benda najis itu—direkomendasikan oleh dokter Muslim'."

3. Pendapat Muhammad al-Khathib al-Syarbaini dalam kitab *Mughni al-Muhtaj* yang menjelaskan kebolehan menggunakan benda najis atau yang diharamkan untuk obat ketika belum ada benda suci yang dapat menggantikannya:

   "Berobat dengan benda najis adalah boleh ketika belum ada benda suci yang dapat menggantikannya." (Muhammad al-Khathib al-Syarbaini, *Mughni al-Muhtaj* [Bairut: Dar al-Fikr, t.th.], juz I, h. 79)

4. Imam Syihabuddin al-Ramli dalam kitab *Nihayatul Muhtaj* juz 1 halaman 243 berpendapat:

   "... Adapun perintah nabi saw. kepada suku uraniyyin untuk meminum air kencing unta... itu untuk kepentingan berobat, maka ini dibolehkan sekalipun ia najis, kecuali *khamr*."

5. Fatwa MUI tentang penggunaan vaksin polio khusus (IPV) tahun 2002 dan Fatwa MUI tentang penggunaan vaksin polio oral (OPV) Tahun 2005.
6. Fatwa MUI Nomor 30 Tahun 2013 tentang obat dan pengobatan.
7. Keputusan Ijtimak Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia tahun 2015 yang diselenggarakan di Pesantren at-Tauhidiyah Tegal yang terkait dengan imunisasi.
8. Arahan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada acara Ha-

laqah Penyelenggaraan Imunisasi Halal dan hasil-hasilnya yang diselenggarakan Kementerian Kesehatan RI dan Komisi Fatwa MUI di Bogor pada 22 Januari 2016;

9. Presentasi narasumber dalam Halaqah Penyelenggaraan Imunisasi Halal, dari Direktur Surveilense dan Karantina Kesehatan Kementerian Kesehatan RI tentang kebijakan program imunisasi nasional yang intinya program imunisasi nasional dimaksudnya untuk mencegah penyakit tertentu; Ahli Imunisasi Anak dari IDAI (Ikatan Dokter Anak Indonesia) Dr. dr. Sujatmiko, Sp.A(K) tentang penyakit yang dapat dicegah oleh imunisasi; Ketua Komisi Fatwa MUI Prof. Dr. H. Hasanudin AF tentang imunisasi dan pencegahan penyakit dalam perspektif hukum Islam, Sekretaris Komisi Fatwa MUI Dr. H.M. Asrorun Ni'am Sholeh, M.A. tentang beberapa keputusan MUI tentang imunisasi, Direktur PT Biofarma tentang penyiapan vaksin halal untuk imunisasi, serta Direktur LPPOM MUI tentang pelaksanaan sertifikasi halal produk vaksin dan obat-obatan;
10. Pendapat, saran, dan masukan yang berkembang dalam Sidang Komisi Fatwa pada Rapat Pleno Komisi Fatwa pada 23 Januari 2016.

Dengan bertawakal kepada Allah Swt.

MEMUTUSKAN:

MENETAPKAN: FATWA TENTANG IMUNISASI

Pertama: Ketentuan Umum

Dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan:

1. Imunisasi adalah suatu proses untuk meningkatkan sistem kekebalan tubuh terhadap penyakit tertentu dengan cara memasukkan vaksin.
2. Vaksin adalah produk biologi yang berisi antigen berupa mikroorganisme yang sudah mati atau masih hidup tetapi dilemahkan, masih utuh atau bagiannya, atau berupa toksin mikroorganisme yang telah diolah menjadi toksoid atau protein rekombinan, yang ditambahkan dengan zat lain, yang bila diberikan kepada seseorang akan menimbulkan kekebalan spesifik secara aktif terhadap penyakit tertentu.
3. *Al-dharurat* adalah kondisi keterpaksaan yang apabila tidak diimunisasi dapat mengancam jiwa manusia.
4. *Al-hajat* adalah kondisi keterdesakan yang apabila tidak diimunisasi maka akan dapat menyebabkan penyakit berat atau kecacatan pada seseorang.

Kedua: Ketentuan Hukum

1. Imunisasi pada dasarnya dibolehkan (mubah) sebagai bentuk ikhtiar untuk mewujudkan kekebalan tubuh (imunitas) dan mencegah terjadinya suatu penyakit tertentu.
2. Vaksin untuk imunisasi wajib menggunakan vaksin yang halal dan suci.
3. Penggunaan vaksin imunisasi yang berbahan haram dan/atau najis hukumnya haram.
4. Imunisasi dengan vaksin yang haram dan/atau najis tidak dibolehkan kecuali:
   a. digunakan pada kondisi *al-dharurat* atau *al-hajat*;
   b. belum ditemukan bahan vaksin yang halal dan suci; dan
   c. adanya keterangan tenaga medis yang kompeten dan dipercaya bahwa tidak ada vaksin yang halal.
5. Dalam hal jika seseorang yang tidak diimunisasi akan menyebabkan kematian, penyakit berat, atau kecacatan permanen yang mengancam jiwa, berdasarkan pertimbangan ahli yang kompeten dan dipercaya, maka imunisasi hukumnya wajib.
6. Imunisasi tidak boleh dilakukan jika berdasarkan pertimbangan ahli yang kompeten dan dipercaya, menimbulkan dampak yang membahayakan (*dharar*).

Ketiga: Rekomendasi

1. Pemerintah wajib menjamin pemeliharaan kesehatan masyarakat, baik melalui pendekatan promotif, preventif, kuratif, maupun rehabilitatif.
2. Pemerintah wajib menjamin ketersediaan vaksin halal untuk kepentingan imunisasi bagi masyarakat.
3. Pemerintah wajib segera mengimplementasikan keharusan sertifikasi halal seluruh vaksin, termasuk meminta produsen untuk segera mengajukan sertifikasi produk vaksin.
4. Produsen vaksin wajib mengupayakan produksi vaksin yang halal.
5. Produsen vaksin wajib mensertifikasi halal produk vaksin sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan.
6. Pemerintah bersama tokoh agama dan masyarakat wajib melakukan sosialisasi pelaksanaan imunisasi.
7. Orangtua dan masyarakat wajib berpartisipasi menjaga kesehatan, termasuk dengan memberikan dukungan pelaksanaan imunisasi.

Keempat: Ketentuan Penutup

1. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diperbaiki

dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

2. Agar setiap Muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, mengimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

Ditetapkan di: Bogor, 13 Rabi'ul Akhir 1437 H
23 Januari 2016 M

KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua

Prof. Dr. H. HASANUDDIN A.F., M.A.

Sekretaris

Dr. H. ASRORUN NI'AM SHOLEH, M.A.

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) KOTA MEDAN
NOMOR: 47/KEP/MUI-MDN/III/2011
TENTANG
STATUS TANAH YANG DIBANGUN DI ATASNYA MASJID

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Medan setelah:

MENIMBANG:

Deskripsi masalah:

a. Bahwa banyaknya kasus perwakafan di tengah-tengah masyarakat, memerlukan pengesahan hukum;
b. Bahwa secara real ditemukan masjid/tempat ibadah lainnya yang didirikan di atas tanah yang tidak memiliki ikrar wakaf;
c. Bahwa MUI sebagai lembaga pemberi fatwa hukum Islam perlu memberikan keterangan tentang hal-hal yang terjadi di tengah-tengah masyarakat;
d. Bahwa terhadap diktum fatwa tersebut muncul pertanyaan di tengah masyarakat yang dapat menimbulkan kesimpangsiuran penafsiran dan pemahaman tentang hukum tanah yang dibangun di atasnya mesjid;
e. Bahwa oleh karena itu, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Kota Medan memandang perlu menetapkan fatwa tentang status hukum tanah yang dibangun di atasnya masjid untuk dijadikan pedoman oleh Masyarakat.

MEMPERHATIKAN:

Permasalahan hukum yang mungkin muncul:

1. Apakah mewakafkan tanah harus ada *sighat* (ucapan wakaf) dari pewakaf?
2. Apakah sah wakaf tanah hanya dengan kerelaan (*takhliyah*) tanpa *sighat*?
3. Apakah harus mewakafkan tanah dengan *sighat* dan keikhlasan dari pewakaf?

MEMPERHATIKAN PULA:

1. Pendapat para ulama tentang hukum tanah yang dibangun di atasnya masjid
2. Hasil rapat Musda VI MUI Kota Medan bidang fatwa pada tanggal

22 Rabi'ul Akhir 1432 H/ 27 Maret 2011 M, yang sebelumnya telah dilakukan muzakarah membahas hukum pertapakan dan bangunan tempat ibadah di atas tanah bukan wakaf pada tanggal 21-22 Rabi'ul Akhir 1432 H/26-27 Maret 2011.

3. Notulen rapat Komisi Fatwa MUI Kota Medan tentang hukum pertapakan (tanah) dan bangunan tempat ibadah di atas tanah bukan wakaf tanggal 26 Maret 2011.
4. Bahwa Kota Medan adalah Kota Madani dan Religious.
5. Tanah, Air, dan Udara pada dasarnya adalah milik Allah Ta'ala.

MENGINGAT:

1. Firman Allah Swt., antara lain:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebaikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya. (QS. Ali Imran: 92)

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir: seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui. (QS. *al-Baqarah*: 261)

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, kemudian mereka tidak mengiringi apa yang dinafkahkannya itu dengan menyebut-nyebut pemberiannya dan dengan tidak menyakiti (perasaan si penerima), mereka memperoleh pahala di sisi Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS. *al-Baqarah*: 262)

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allah. Maka janganlah kamu menyembah seseorangpun di dalamnya di samping (menyembah) Allah. (QS. *al-Jin*: 18)

2. Hadits Nabi Muhammad SAW:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((إذا مَات الإنسَانُ انقطعَ عَنْهُ عمَلُه إلاَّ مِن ثلاثْةِ أَشْيَءَ مِنْ : صدَقة جاريَة ، أَوْ عِلم ينتفِعُ به ، أَوْ ولدٌ صالِحٌ يدعوُ له)) (رواه ابو داود)

Diriwayatkan dari abi Hurairah ra., bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Apabila manusia meninggal dunia terputuslah (pahala) amal perbuatannya kecuali dari tiga hal, yaitu sedekah jariyah (wakaf), ilmu yang dimanfaatkan, atau anak sholeh yang mendoakannya." (HR. Abu Daud)

عن ابن عمر رضى الله عنهما أنّ عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر, فأتى النبيّ صلى الله عليه وسلم يستأْمره فيها, فقال يا رسول الله, اِنِّ أصبْت أرضًا بِخيبر, لمْ أُصب مالا قطُّ أنفس عندى منه, فما تأْمر به قال (اِن شئت حبست أصلها, وتصدّق بها عمر انّه لا يباع ولايوهبُ ولايورث, وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متموِّلٍ. (رواه البخاري)

Dari Ibnu Umar ra., bahwa Umar ra. memperoleh tanah di Khaibar, lalu ia datang kepada Nabi saw. dan berkata, "Ya Rasulullah, aku memiliki tanah di Khaibar yang aku belum pernah memperoleh harta yang lebih baik dari tanah tersebut, apa perintahmu mengenai tanah itu?" Rasulullah SAW menjawab, "Jika kau mau tahan pokoknya (bendanya) dan sedekahkan hasilnya." Berkata Ibnu Umar, maka Umar bersedekah dengan tanah tersebut. Tidak dijual, tidak dihibahkan, dan tidak diwariskan. Disumbangkan kepada fakir miskin, kaum kerabat, hamba sahaya, fi sabilillah, orang yang dalam perjalanan, dan para tamu. Tidak ada salahnya bagi orang yang mengurus harta wakaf tersebut makan dari hasil wakaf menurut ukuran yang wajar tanpa maksud menimbun harta. (HR. Bukhari)

3. Kaidah *ushul*:

المصالح المرسلة

"*Mashlahah mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung *nash syar'i* tertentu)."

Hal ini sejalan dengan ungkapan Imam al-Syatibi bahwa tujuan persyariatan ajaran Islam itu adalah untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia, dan menghindarkan kemudratan dari mereka, baik di dunia, maupun di akhirat kelak (*al-Muwafaqat al-Syathibi*).
Ibnu Taimiyah berkata, "Jika di sana didapatkan maslahat, maka sesungguhnya maslahat itu adalah bagian dari syariat."

4. Kaidah fikih:

درء الفا سد مقدم على جلب المصالح

"Menghindari mafsadat lebih diutamakan atas mengambil maslahat."

«تَصَرُّفُ الإِمَامَ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus berorientasi kepada kemaslahatan."

5. Pendapat ulama:
Apabila di atas tanah nonwakaf bila di atasnya sudah dibangun masjid, maka menurut jumhur ulama salah satu rukun wakaf adalah *sighat* (ucapan wakaf). Adapun mazhab Hanafi tidak menjadikan *sighat* sebagai syarat. Menurut mazhab Hanafi *sighat* tidak dibutuhkan pada sebuah akad wakaf. Cukup dengan izin atau diam saat tanahnya diperuntukkan bagi pembangunan masjid, maka secara otomatis tanah itu menjadi wakaf dan sudah gugur hak kepemilikannya. Menurut mazhab Hanafi hak kepemilikan seseorang gugur karena:
   a. Putusan hakim.
   b. Kematian, apabila sebelum mati dia berkata: "apabila aku meninggal maka rumahku atau tanahku menjadi wakaf."
   c. Ucapan atau *sighat*: "aku wakafkan tanahku semasa hidupku dan setelah wafatku."
   d. Dibangun di atasnya masjid. Dengan izin atau perbuatan membangun masjid sudah cukup menjadikan tanah seseorang menjadi tanah wakaf. (al-Darr al-Mukhtar: 3/395-299)

وينوب عن الصيغة: التخلية بين الموقوف والموقوف عليه, كجعله مسجدا أو مدرسة أو رباطا أو بئرا أو مكتبة, وان لم يتلفظ بالوقف, وتعتبر التخلية حوزا (قبضا) حكميا

Lain halnya jumhur ulama walaupun mereka mensyaratkan *sighat* dalam sebuah akad wakaf, namun *sighat*/lafaz (ucapan) dapat diwakili dengan *takhliyah* (membiarkan), yaitu si wakaf (pewakaf) memberikan tanahnya untuk *mauquf 'alaih* (penerima wakaf) atau membiarkannya dibangun menjadi bangunan mesjid, madrasah, dan lain-lain di atasnya walaupun tidak diucapkan, maka tanah itu menjadi tanah wakaf karena *takhliyah* dianggap izin kepemilikan yang sah. (Wahbah al-Zuhailiy *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*: 8/202, *al-Syarh al-Kabir*: 4/81-84, *al-Syarh al-Shaghir*: 4/103, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah*: 370)

والأصح أن قوله: جعلت البقعة مسجدا, تصير به مسجدا, وان لم يقل «الله» لأن المسجد لايكون إلا وقفا فأغنى لفظه عن لفظ الوقف ونحوه.

Menurut mazhab Syafi'i apabila seseorang mengatakan: aku bangun masjid di atas tanah itu, maka jadilah tanah itu tanah wakaf tanpa harus menambahkan kata: *lillah* (wakaf untuk Allah), karena sebuah masjid tidak mungkin kecuali untuk wakaf, maka lafaz tidak diperlukan dalam hal ini. (*Mughni al Muhtaj*: 2/381, dan *al Muhazzab*: 1/442) Menurut Mazhab Hanbali wakaf sah dengan perbuatan yang menunjukkan atas wakaf secara *'urf* (kebiasaan) seperti membangun bangunan menyerupai masjid dan membolehkan masyarakat shalat di dalamnya izin secara umum, karena azan dan iqamah di dalamnya sama seperti izin secara umum. (*Kasysyaf al-Qina'*: 4/267)

MEMUTUSKAN:

Dengan menyerahkan diri kepada Allah Swt.:

MENETAPKAN: FATWA TENTANG STATUS TANAH YANG DIBANGUN DI ATASNYA MASJID

Pertama : bahwa tanah yang direlakan pemiliknya untuk dibangun di atasnya masjid adalah wakaf, walaupun tidak diikrarkan.

Kedua : 1. Fatwa ini berlaku sejak tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

2. Agar setiap Muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

Ditetapkan di: Medan, 22 Rabi'ul Akhir 1432 H
27 Maret 2011 M

KOMISI FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) KOTA MEDAN
KEPUTUSAN NOMOR: /DP.01-II/KEP/I/2013
TENTANG PEMINDAHAN KUBURAN/MAKAM/JENAZAH
ALMH. TENGKU SALEHA BINTI TENGKU ZAINAL ABIDIN
(IBUNDA ALM. SULTAN MA'MOEN AL RASYID)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Medan:

MENIMBANG:

a. Bahwa banyaknya kasus perwakafan di tengah-tengah masyarakat, memerlukan pengesahan hukum
b. Bahwa MUI sebagai lembaga pemberi fatwa hukum Islam perlu memberikan keterangan tentang hal-hal yang terjadi di tengah-tengah masyarakat.
c. Surat permohonan fatwa YAYASAN SULTAN MAMOEN AL-RASYID (SULTAN MAMOEN AL-RASYID FOUNDATION) Nomor: 191/Set-Yasmar/XII/12
d. Alasan yang digunakan pemohon:
    1. Makamnya saat ini sangat memperihatinkan dan tidak layak dikarenakan sudah menjadi pemukiman masyarakat. Dikhawatirkan akan punah/pupus oleh penduduk setempat ataupun pihak lain.
    2. Makam yang sekarang ini terletak di area sangat dekat dengan tempat pembuangan air kotor pemukiman penduduk.

MENGINGAT:

1. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang masalah terkait:

    يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

    Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan allah atas petunjuknya yang diberikan kepada mu, supaya kamu bersyukur. (QS. *al-Baqarah:* 185)

    يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا

تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (mereka berdoa): "ya tuhan kami, janganlah engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya tuhan kami, janganlah engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya tuhan kami, janganlah engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; dan rahmatilah kami engkaulah penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir. (QS. *al-Baqarah* 286

وَجٰهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبٰاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الِّدينِ مِن حَرَجٍ، مِلَّةَ أَبِيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ ٱلْمسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هٰذَا لِيَكُونَ الَّرسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰاةَ وَءاتُوا الزَّكٰوةَ واعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلَىكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Dan berjihadlah kamu pada jalan allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (ikutilah) agama orangtuamu Ibrahim. Dia (allah) telah menemui kamu sekalian orang-orang Muslim *dari dahulu dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali allah. Dia adalah pelindungmu, maka dialah sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.* (QS. *al-Hajj*: 78)

2. Hadis-Hadis Nabi tentang masalah terkait:

عن جابر (دفن مع أبي رجل فلم تطب نفس حتى أخرجته, فجعلته في قبر على حدة). من شرط البخا ري قال وروايته عن حسين عن عطاء عزيزة جدا وأخرجه أبو داود حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن سعيد بن يزيد أبي سلمة عن أبي نضرة عن جابر قال دفن مع أبي رجل فكان في نفسي من ذلك حاجة فأخرجته بعد ستة أشهر فما أنكرت منه شيءا الا شعيرات كن في لحيته مما يلي الأرض وأبو نضرة المنذر بن مالك العوفي وأخرجه أيضا ابن سعد والحاكم والطبراني من طريق سعيد عن أبي نضرة عن جابر رضي الله تعالى عنه.

Dari Jabir bin Abdillah (dari beberapa riwayat) berkata: "Dikuburkan bersama ayahku bersama seorang laki-laki maka saya tidak senang, lalu saya keluarkan dan saya jadikan dalam satu kuburan." (Dalam riwayat lain saya memerlukan jenazah ayahku lalu saya keluarkan setelah enam

bulan.) (HR. Bukhari, dll)

عن جابر رضي الله عنه (ادفنوا القتلى) بفتح فسكون أي قتلى أحد والحكم عام (في مصارعهم) وفي رواية في مضاجعهم أي في الأ ماكن التي قتلوا فيها قال الترمذي رحمه الله حسن صحيح.

Dari Jabir berkata: "Kuburkanlah mereka yang wafat pada Perang Uhud di tempat mereka tewas (setelah mereka dikuburkan di tempat lain)." (Turmizi berkata: Hadis hasan sahih.)

... أبو موسى الاشعري– رضى الله عنه– قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا بعث أحدا من أصحابه في بعض أمره, قال: (بشروا, ولاتنفروا, ويسروا ولا تعسروا) أخرجه مسلم.

Dari Abi Musa berkata, bahwa Rasulullah saw. apabila mengutus salah seorang sahabatnya dalam sebagian tugas berkata: "Beri kabar gembiralah dan jangan kamu memberi kabar ketakutan dan permudah kalianlah (dalam urusan) dan jangan dipersulit." (HR. Muslim)

3. Kaidah fikih

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

"Menghindari *mafsadat* lebih diutamakan atas mengambil *maslahah*."

4. Pendapat ulama:
   Menurut mazhab Malikiyah dan Mazhab Hambaliyah, bahwa boleh memindahkan kuburan (jenazah) karena adanya kemaslahatan. Adapun mazhab Syafi'i dan mazhab Hanafi membolehkan karena adanya *darurah* (darurat). Dapat dilihat lebih lengkap pada kitab *Al-Fikihu al-Islami wa Adillatuhu* dan kitab *Fikih as-Sunnah* atau kitab-kitab dari masing-masing mazhab.

MEMPERHATIKAN:

Rapat Kajian Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Medan tanggal 30 Muharram 1434 H/14 Desember 2012 M, sekaligus mengkaji dari surat permohonan yang masuk dari Yayasan, yang dipahami bahwa telah ada kesepakatan dari Yayasan dan Ahli Waris tentang pemindahan makam tersebut.

MEMUTUSKAN:

Dengan berserah diri kepada Allah Swt.:

MENETAPKAN: FATWA TENTANG PEMINDAHAN MAKAM

Bahwa pemindahan makam Almh. Tengku Saleha binti Tengku Zainal Abidin ke areal pemakaman Masjid Raya al-Osmani Medan Labuhan yang berjarak lebih kurang 100 m dari makam sekarang telah sesuai dan tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Ditetapkan di: Medan, 03 Rabiul Awwal 1434 H
14 Januari 2012 M

PARA PENULIS

Muhammad Syukri Albani Nasution, lahir 06 Juli 1984 di Medan. Alumni dari Pondok Pesantren Musthafawiyah Purba Baru Mandailing Natal Sumatera Utara tahun 2002, lalu melanjutkan S-1 Jurusan Jinayah Siyasah IAIN Sumatera Utara Medan, S-2 Prodi Hukum Islam PPs IAIN SU tahun 2008, dan S-3 Prodi Hukum Islam di PPs UIN Sumatra Utara Medan tahun 2015.

Saat ini bertugas sebagai dosen pada matakuliah filsafat hukum Islam di Fak. Syariah & Hukum serta Pascasarjana UIN SU Medan, Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan Alumni & Kerja sama FSH UINSU, Wakil Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama Kota Medan dan Sekretaris Umum MUI Kota Medan.

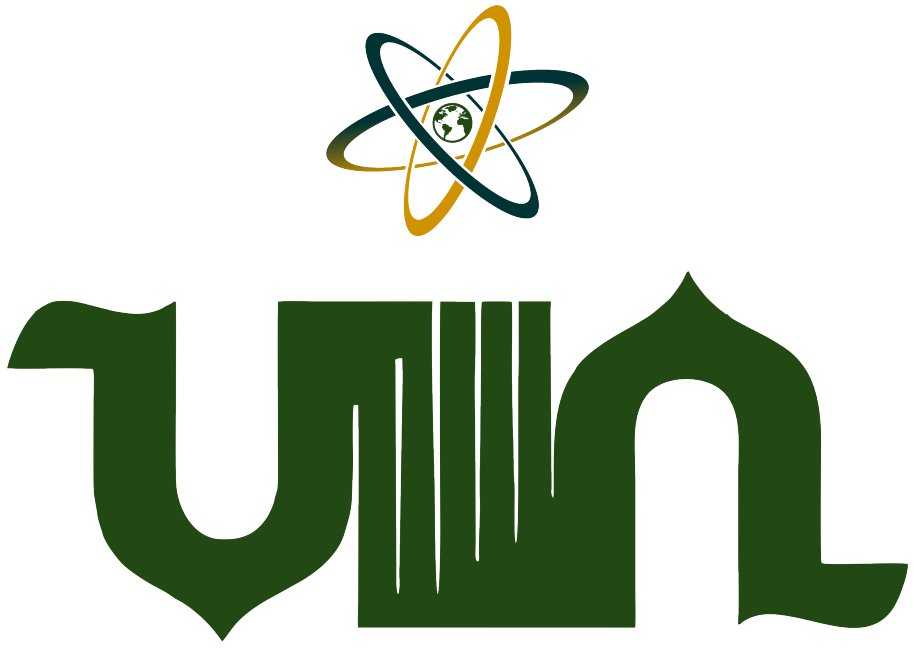
Pendidikan/pengalaman nonformal yang pernah diikuti Short Course di Leiden University Belanda 2015, France and Germain 2015, serta di Korea Selatan 2016. Pengalaman mengajar di luar negeri di antaranya di Jamiyah Education Center (JEC) Singapore dan Kolej Islam Tekhnologi Antara Bangsa (KITAB) Penang Malaysia.

Telah menulis 23 buku, baik lokal maupun nasional, berbagai jurnal dan artikel di berbagai media lokal dan nasional. Di antara buku yang sudah diterbitkan, *Filsafat Ilmu* (PT Grafindo Persada, Jakarta, 2017), *Filsafat Gubahan Hati* (Perpustakaan Daerah Sumatera Utara, 2017), *Hukum dalam Pendekatan Filsafat* (Jakarta, PrenadaMedia Group, 2016), *Metode Studi Islam* (PT Grafindo Persada, Jakarta, 2015), *Ilmu Sosial Budaya Dasar* (PT Grafindo Persada, Jakarta, 2015), *Filsafat Hukum Islam* (PT Grafindo Persada, Jakarta, 2013), *KDRT sebagai Penyebab Perceraian* (Zai Grafika Publishing Medan, 2011), *Menikmati Indahnya Sakit Hati* (Bandung, Cita Pustaka Media, 2008), dan *Filsafat dalam Berbagai Perspektif* (DINAS PERPUSTAKAAN SUMUM, 2019).

Rahmat Hidayat Nasution, penulis asal Sumatra Utara yang lahir pada 29 Oktober 1983. Alumnus Universitas al-Azhar Kairo, Mesir Fakultas Syariah wal Qonun Jurusan Syariah Islamiyah. Aktif menulis sejak kuliah di pelbagai situs Islami, seperti hidayatullah.com, eramuslim.com, dan kotasantri.com. Penulis juga aktif menulis di rubrik "Mimbar Islam" *Harian Analisis Medan*.

Buku-buku yang sudah diterbitkan, *Mereka Bicara Ustad Nizar* (MTs Muallimin Publishing, 2011), *Proses Kreatif dalam Menulis* (Antologi, Wal-Ashri Publishing, 2012), *Bahasa Indonesia untuk Perguruan Tinggi: Teori dan Praktik Menulis* bersama Ali Murthado, M.Hum. (Wal-Ashri Publishing: 2012), *Semangat Bangun Pagi Tahajud Shubuh dan Dhuha* (Citra Media Pustaka Yogyakarta, 2015), *Buku Pintar Panduan Umroh dan Haji* (Syuro Media Utama Yogyakarta, 2015), *70 Pesan Terakhir Rasulullah untuk Muslimah* (Citra Media Pustaka Yogyakarta, 2016), *Meski Haid, Ibadah Nggak Boleh Berhenti* (Pustaka Prima, Medan, 2018), dan editor buku-buku terbitan MUI Kota Medan.

Penulis yang menjabat sebagai Sekretaris Komisi Informasi dan Komunikasi MUI Kota Medan ini berdomisili di Kompleks Perumahan Benteng Hilir II (Benhil II) Blok A-7 Titi Sewa- Medan Tembung. Secara *online* dapat dihubungi melalui email: rahmathidayatnasution@gmail.com atau WA di 0812 6328 5180.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA MEDAN

Filsafat Hukum Islam & Maqashid Syariah

Pengkajian dari sisi *maqashid* syariah tidak terlepas dari filsafat hukum Islam. Sehingga penulis mencoba mengolaborasi keduanya, agar pembaca bisa memperoleh pengetahuan yang mendalam. Apalagi, dalam buku ini ditampil contoh-contoh yang memperjelas keduanya. Harapannya, buku ini dapat menjadi pelengkap dari buku-buku yang sudah ada. Persis seperti pesan syair yang bernada,

تَشَبَّهُوْا اِنْ لَمْ تَكُوْنُوْا مِثْلَهُمْ فَاِنَّ التَّشَبُّهَ بِالرِّجَالِ فَلَاحُ

"Tirulah mereka, jika kalian tidak dapat menyamai mereka, maka meniru mereka (saja) adalah sebuah kebahagiaan."

PRENADAMEDIA GROUP
DIVISI KENCANA
Email: pmg@prenadamedia.com
http:www.prenadamedia.com

LAW
ISBN 978-623-218-429-9
9 786232 184299
Harga P. Jawa Rp84.000,00